والفصل الثالث ان اداء القيمة مكان المنصوص عليه في الزكوات والصدقات والعشور والكفارات جائز عندنا
خلافا للشافعي وظن بعض اصحابنا ان القيمة بدل عن الواجب حتى لقبوا المسئلة بالابدال وليس كذلك فان
المصير الى البدل لا يجوز الا عند عدم الاصل واداء القيمة مع وجود عين المنصوص عليه في ملكه جائز عندنا
كذا في المبسوط الا ان في الوجه الاول اخذ المتصدق اعلى منه ورد الفضل او بقيمة لانه شرا ايا ان
هذا انه اذا وجب في ابله حقة مثلا فجاء الساعي فلم يجد الحقة لكن وجد الجذعة فان قال صاحب المال اعطيك
القيمة لا الافضل من الواجب فالساعي لا يتخير بل يلزمه ان يقبل كما لو اتى بالقيمة وغير الواجب يوجد في
النصاب فانه ثمة يجبر على القبول كذا هنا لان الواجب عندنا احد الشيئين العين او القيمة لما
عرف فان قال صاحب المال اعطيك الافضل لا القيمة وآخذ منك فضل القيمة الان يتخير الساعي ان
شاء اخذ ذلك ورد الفضل وان شاء لم يأخذ وطلب عين الواجب لان صاحب المال ههنا يريد ان يبيع الفضل
على الواجب فيتخير الساعي فان في صيرورته حقه فان اعطى صاحب المال القيمة يجبر على القبول وان اعطى
الادون وما فضل الى تمام القيمة فكذلك يجبر على القبول ايضا لانه ادى الواجب بطريق القيمة وليس
فيه بيع بخلاف الفصل الاول كذا في مبسوط شيخ الاسلام وقال الشافعي رحمه الله لا يجوز ابتاعا للمنصوص
وذلك قوله عليه السلام في اربعين شاة شاة وهذا بيان لما هو مجمل في كتاب الله تعالى لان الايتا منصوص
عليه والموتى غير مذكور فالتحق بيانه بمجمل الكتاب فصار كان الله بالتعليل لابطال حقه عن العين والمعنى
فيه ان هذا حق مالي مقدر باسنان معلومة شرعا فلا يتادى بالقيمة كالهدايا والضحايا او يقال
قربة تعلقت بمحل عين فلا يتادى بغيره كالسجود لما تعلق بالجبهة والانف لا يتادى بالخد والذقن ولنا
قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم جعل محل الاخذ ما يسمى مالا فالتقييد بانه شاة زيادة على كتاب
الله تعالى وانه يجري مجرى النسخ فلا يجوز ذلك بخبر الواحد والقياس واما الخبر المشهور رواه الشافعي
فلبيان قدر الواجب بما يسمى وتخصيص المسمى لبيان انه ايسر على صاحب الماشية الا ترى انه عليه السلام
قال في خمس من الابل شاة وحرف في حقيقته للظرف وعين الشاة لا توجد في الابل عرفنا ان المراد
قدرها من المال وراى عليه السلام في ابل الصدقة ناقة كوما فغضب على المتصدق فقال الم انهكم عن
اخذ كرائم اموال الناس فقال اخذتها ببعيرين وفي رواية ارتجعتها ببعيرين فسكت رسول الله
واخذ البعير ببعيرين يكون باعتبار القيمة وكذلك الارتجاع فان ابا عبيد قال الارتجاع ان يجب
في الابل سن فياخذ الساعي مكانه شيئا اخر وانه لا يجوز عندك وكذلك فحوى اللغة يدل عليه لان الارتجاع
من الرجع وهو الرد فلما رد الواجب الى غيره سمي ارتجاعا فلم يجز الحمل على المبادلة بعد الاخذ لانه تجارة
مبتداة لا رد وقال معاذ بن جبل في خطبته باليمن ائتوني بخميس او لبيس اخذه منكم مكان الصدقة فانه
اهون عليكم وانفع للمهاجرين والانصار بالمدينة والنبي عليه السلام كان يرى ما يبعثه اليه ولم ينكر عليه
وكان خصم لرسول الله عليه السلام ان يعمل بكتاب الله والسنة ولا يعمل برايه الا بعدهما فدل ان ما فعل الا
بالنص او دلالته والمعنى فيه انه ملك ما لا متقوما بنية الزكوة فيجوز كما لو ادى بعيرا عن خمس من الابل

وهذا لان المقصود اغناء الفقير كما قال عليه السلام اغنوهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم والاغناء يحصل باداء
القيمة كما يحصل باداء الشاة وربما يكون سد الخلة باداء القيمة اظهر ولا نقول بان الواجب حق الفقير فان
حق الله تعالى خالصا مصروفا الى الفقير ليكون كفاية له من الله كما وعد له من الرزق فكان المعتبر في حق الفقير انه
محل صالح لكفايته فكان نظير الجزية فانها وجبت لكفاية المقاتلة فكان المعتبر في حقهم انهم محل صالح لكفايتهم
حتى يتادى بالقيمة بالاجماع بخلاف الهدايا والضحايا فان المستحق فيها اراقة الدم حتى لو هلك بعد الذبح قبل
التصدق به لم يلزمه شيء واراقة الدم ليست بمتقومة ولا معقولة المعنى والسجود على الخد والذقن ليس بقربة اصلا
حتى لا يتقرب به متنفلا به ولا يصار اليه عند العجز وما ليس بقربة لا يقام مقام القربة فاما التصدق بالقيمة
قربة وفيه سد خلة الفقير فيحصل به ما هو المقصود فان **قلت** هذا التعليل باطل لان الشاة كانت
محلا عينا وبالتعليل يبطل العينيه **قلنا** بالتعليل يتسع المحلية ولا يبطل العينيه فالاحوال كلها بعد
التعليل محل الاداء وعين كذلك كوقت الظهر لصلوة الظهر وقت عين من اوله الى اخره ولكنه متسع بفضل
عن الاداء وليس التعليل في المنصوص عليه الا لتوسعة محل الحكم فالحكم لا يثبت في غير محله كذا في المبسوط والاسرار
ولنا ان الامر بالاداء الى الفقير ايصال للرزق الموعود اليه فيكون ابطالا لقيد الشاة اي ان ابطال
قيد الشاة المنصوص عليها انما كان النص القطعي الذي يوجب اداء الرزق الموعود له بقوله تعالى وما من
دابة في الارض الا على الله رزقها الى الفقير الامر بقوله تعالى واتوا الزكوة لا بالتعليل فكانت هذه النكتة
دليلا لنا في المسئلة مع تضمن جواب الخصم فانه يزعم انكم غيرتم قيد الشاة المنصوص عليها بالتعليل وانما
قلنا ان التغيير بالنص لا بالتعليل لان الرزق امر موسع يقوم بجنس المال الا بمال بعينه والشاة محل
معين ضيق لا يتوسع فكان من لوازم الحق اقتضاء لا استبدال الشاة بسائر الاموال ليندفع به حوائجه المختلفة
فصار كرجل له دين من جنس واحد ووعد لاناس اخر بمواعيد مختلفة فامر رب الدين المديون بايفاء المواعيد
من ذلك الدين الذي له عليه صار رب الدين لا محالة راضيا باستبدال ماله الذي كان من جنس واحد بسائر اجناس
الاموال ويكون امره بذلك اذنا منه بالاستبدال ليصير للمواعيد المختلفة مخرجا من ذلك المال المعين كذا في
شرح التقويم وغيره والعلوفة بالفتح ما يعلفون من الغنم وغيرها الواحد والجمع سواء من علف الدابة علفا
اي اطعمها العلف لعلفها الغنم والعلوفة بالضم جمع علف كذا في المغرب له ظواهر النصوص هي قوله تعالى خذ
من اموالهم صدقة لم يصف بوصف وقال صلى الله عليه وسلم لعمار رضي الله عنه خذ من الابل الابل وقال في اربعين
شاة شاة الى اخبار كثيرة من غير تقييد بوصف ثم قوله في خمس من الابل السائمة شاة لا يوجب تقييد المطلق
على ما عرف في اصول الفقه بل المقيد يصير سببا بهذا والمطلق يصير سببا بل روينا ولان وجوب الزكوة
باعتبار الملك والمالية شكر النعمة المال وذلك لا ينعدم بالاستعمال بل يزداد لان الانتفاع بالمال بالاستعمال
فكان ادعى الى الشكر الا انا نحتج بما روي عن علي رضي الله عنه عن النبي عليه السلام ليس في الابل الحوامل صدقة
عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي عليه السلام ليس في الابل الحوامل صدقة عن ابن عباس رضي الله عنهما عن
النبي عليه السلام ليس في البقر الحوامل وعن جابر عن النبي عليه السلام ليس في البقر المثيرة صدقة وروي هذا

المذهب عن علي وجابر ومعاذ وابن عباس رضي الله عنهم فصار قيد السائمة شرطا لتصريح هذه الاخبار
والاستدلال الفقهي ان الزكوة يتكرر وجوبها بتكرر السنة وقد ذكرنا ان السنة شرط وليست بسبب فلما تجدد
الوجوب بتجدد السنين علم ان السبب متجدد وما ذلك الا معنى النمو من المال الذي يتجدد بالاوقات فاما الاصل
فواحد الا ترى ان الشرع علق الزكوة بنفس الذهب والفضة كيف ما امسكهما لانهما خلقا للتجارة بهما ولم يجب الزكوة
في الدور والثياب وان استغرقت عمره ما لم يجعلها للتجارة لانها للبذلة في الاصل وهي سبب النوى لا التجارة التي
هي سبب النماء واذا جعلت للتجارة وجبت فيها الزكوة فكذلك الحيوانات العمل بها سبب تجددها والاسامة سبب
زيادة ولهذا اجل بالحول لان النمو انما يتحقق رسلا ونسلا بالحول وكذلك ارباح التجارات في العادات
انما تطلب بالحول كذا في الاسرار وذكر شمس الائمة السرخسي في المبسوط ولنا قوله عليه السلام في خمس من الابل
السائمة صدقة والصفة متى قرنت بالاسم العلم تنزل منزلة العلة لايجاب الحكم والمطلق في هذا الباب
محمول على المقيد لانهما في حادثة واحدة في حكم واحد قلت هذا الذي ذكره في المبسوط مخالف لاصول
اصحابنا فان المطلق لا يحمل على المقيد عندنا الا اذا كان النص بالتأبيد فخر الاسلام في اصول الفقه ولان شمس
الائمة هذا ساعد سائر اصحابنا في اصول فقهه في ان هذا ليس من قبيل حمل المطلق على المقيد بل من حيث
موجب النفي في غير السائمة فقال فاما صفة السائمة في الزكوة فهو ثابت بالنص المقيد وانما لم يوجب الزكوة
في غير السائمة لنص موجب للنفي وهو قوله عليه السلام لا زكوة في العوامل لا باعتبار حمل المطلق على المقيد
وكذا ذكره القاضي الامام في التقويم ولان في العلوفة يتراكم المؤنة فلا يجب الزكوة عند كثرة المؤنة وهذا لان
لخفة المؤنة اثرا في ايجاب حق الله تعالى قال عليه السلام ما سقته السماء ففيه العشر وما سقي بغرب او دالية
ففيه نصف العشر كذا في المبسوط فان قلت معنى تراكم المؤنة بالعلف موجود فيما اذا اشترى خمسا من الابل
بنية التجارة وعلفها جميع السنة يجب عليه الزكوة في آخر السنة فكذلك لو اشترى عبيدا وجواري بنية التجارة
واسكنهم بالاطعام والالباس حتى حال الحول يجب الزكوة فلم يؤثر كثرة مؤنة العلف وصف كونها للتجارة وابطل
الاسامة مع ان وصف التجارة ووصف الاسامة مستويان في اثبات وصف النماء في المال حتى وجبت
الزكوة بسبب كل واحد منهما عند وجود النصاب فما وجه الفرق بينهما قلت الفرق بينهما ظاهر وهو ان
الاسامة والاعلاف وصفان متضادان فايهما وجد احدهما انتفى الاخر لما ان الاسامة عبارة عن امساك
السائمة في المرعى وجعلها علوفة عبارة عن اخراجها عن المرعى واعلافها في بيته فلما وجد جعلها علوفة انتفت
الاسامة لا محالة حتى انه اذا نوى ان يجعلها علوفة وهي في المرعى بعد لا يعمل بنية وانما يعمل بنية عند تركه
رعيها والجعل علوفة غير مناف للتجارة بل قد يكون في اوقات معينة لها بالاسمان بالاعلاف وانما نية
التجارة جعلها للقنية في السوائم وجعلها للخدمة في العبيد والجواري حتى انه اذا نوى القنية او الخدمة
يعمل بنية لاتصال النية بالمنوي على ما ذكرنا فلذلك كان تراكم المؤنة بالاعلاف مؤثرا في نفي الاسامة دون
التجارة ثم السائمة هي التي يكتفي بالرعي في اكثر الحول لان اصحاب السوائم لا يجدون بدا من ان يعلفوا سوائمهم
في زمان البرد والثلج فجعلنا الاقل تابعا للاكثر ثم هذا الذي ذكره من الاسامة في حق ايجاب زكوة السوائم انما

يصح ان لو كانت الاسامة للدر والنسل او للتسمين واما الاسامة للتجارة فلا يجب فيها زكوة السائمة وكذلك
في الاسامة الحول مذهبنا وقال الشافعي ان علفها قدر ما يتبين به مؤنة علفها اكثر ما لو كانت سائمة فلا زكوة
فيها كذا في المبسوط لان القليل تابع للاكثر وهذا التعليل انما يستقيم لقوله او اكثر ولا يستقيم لقوله لو علفها
نصف الحول فلا بد له من دليل آخر وهو ان يقول وقع الشك في ثبوت سبب الايجاب فلا يجب ولا يترجح جهة الوجوب
بجهة العباد لما ان الترجيح انما يكون بعد ثبوت السبب ولا تأخذوا من حزرات اموال الناس بالحاء المهملة اي نفايسها
حزرة المال خياره يقال هذه حزرة نفسي اي خير ما عندي والجمع حزرات بالتحريك الحاشية صغار الابل لا كبار فيها
وكذلك من الناس وقال ابن السكيت الحاشيتان ابن المخاض وابن اللبون كذا في الصحاح وذكر في المغرب خذ من حواشي
اموالهم اي من عرضها يعني من جانب من جوانبها من غير اختيار وهي في الاصل جمع حاشية الثوب وغيره لجانبه وقوله ومن
كان له نصاب فاستفاد في اثناء الحول بان كان عند الرجل من السائمة قدر ما يجب فيه الزكوة فاستفاد من ذلك الجنس
في خلال الحول بشراء او هبة او ميراث ضمها الى ما عنده وزكاها كلها عند تمام الحول وقال الشافعي يعتبر للمستفاد
حول جديد من حين ملكه فاذا تم الحول وجب فيه الزكوة سواء كان نصابا او لم يكن بحجته قوله عليه السلام لا زكوة
في مال حتى يحول عليه الحول والمراد بالحول المعهود لانه ذكر بالالف واللام وهو اثنى عشر شهرا والمعنى ما ذكر في الكتاب
ولنا قوله عليه السلام اعلموا ان من السنة شهرا تؤدون فيه زكوة اموالكم فما حدث بعد ذلك من مال فلا زكوة فيه حتى يجيء رأس
السنة وهذا يقتضي ان عند مجيء رأس السنة يجب الزكوة في الحادث كما يجب في الاصل وان وقت الوجوب فيهما
واحد ولانه نفى الوجوب عن المستفاد حتى يجيء رأس الحول على سبيل التعريف فانصرف الى المنكر الذي علم لزكوة الاصل
والفقه في المسألة انه مستفاد من جنس الاصل فيجب ضمه الى الاصل في حق الحول قياسا على الربح والولد وهذا لان
الضم في خلال الحول بالعلة التي نضم في ابتداء الحول وضم بعض المال الى البعض في ابتداء الحول باعتبار المجانسة
دون التوالد فكذلك في خلال الحول ولو كان هذا انما يسري بعلة التولد لكان الاولى ان يسري الى الحادث بعد
الحول لتقرر الزكوة في الاصل حتى لو وجبت الزكوة في السائمة ثم ولدت لم يسر الوجوب الى الولد فثبت انه انما لا
يسري الى الولد ثم ما بعد النصاب الاول بناء على النصاب الاول وتبع له حتى يشترط اشتراط النصاب فكذلك
يسقط اعتبار الحول فيه ويجعل حولان الحول على الاصل حولانا على التبع واما الحديث فقلنا حولان الحول عبارة
عن آخر جزء منه وقد حال ذلك على المستفاد وحولان الحول على الاصل يكون حولانا على التبع معنى كذا في المبسوط
والاسرار لان عددها يتعسر التمييز فيتعسر اعتبار الحول لكل مستفاد لان المستفاد مما يكثر وجوده لكثرة اسبابه
ولا يمكن مراعاة الحول في كل مستفاد الا بعد ضبط احوال ذلك المستفاد من الكمية والكيفية والزمان وفي ضبط
هذه الجملة عند الكثرة حرج عظيم خصوصا اذا كان النصاب دراهم وهو صاحب غلة يستفيد كل يوم درهما ودرهمين
ودانقا ودانقين وغير ذلك كذا في مبسوط فخر الاسلام وقال محمد وزفر فيهما اي في النصاب والعفو حتى
تسمية الزيادة عفوا عند محمد مع قوله الوجوب شائع في الكل لما ان الزكوة واجبة بدون تلك الزيادة ولكن اذا
وجبت شاعت في الكل حتى لو هلك العفو وبقي النصاب بقي كل الواجب عندهما حتى اذا كان تسع من الابل فحال الحول
ثم هلك منها اربع فعليه في الباقي شاة عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد وزفر عليه في الباقي خمسة اتساع

شاة وتجب بما قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة الى تسع فاخبر ان الوجوب في الكل والمعنى فيه ان المال النامي
لا يخلو عن الزكوة وما زاد على النصاب مال نام لا يجب بسببه زيادة فعرفنا ان الوجوب في الكل ولان ما تعلق
به الوجوب غير متعين فصار كان النصاب اختلط بمال اخر فهلك بعضه مما وكان هذا كنصاب السرقة
ونصاب المهر ونصاب السفر والحيض وكلما نقص اوزاده ان الجملة من ذلك سبب ايضا فاما ان هذه الفصل
على الادنى فلا كذلك هذا وابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله استدلا بحديث عمرو بن حزم ان النبي عليه
السلام قال في خمس من الابل السائمة شاة وليس في الزيادة شي حتى يكون عشرا وهذا تنصيص على ان
الواجب في النصاب دون الوقص ولان الزيادة على النصاب تسمى في الشرع عفوا والعفو ما يخلو عن
الوجوب ولان الوقص تبع للنصاب والنصاب باسمه وحكمه يستغني عن الوقص والوقص لا يستغني
عن النصاب والمال متى اشتمل على اصل وتبع ثم هلكت منه شي يصرف الهلاك الى التبع دون الاصل
كمال المضاربة اذا كان فيه ربح فهلك شي منه يصرف الهالك الى الربح دون راس المال واما الحديث
ففيه بيان صلاحية المحل لاداء الواجب لا ان الواجب في الكل حملنا على هذا دفعا للتعارض بين الحديث
فكان هذا نظير من باع قفيزا من الصبرة ثم هلك بعض الصبرة لا يجعل شي من الهالك من القفيز المبيع الى
ان يبقى القفيز الواحد وعن هذا خرج الجواب لقوله ما يتعلق به الوجوب غير متعين قلنا اداء الواجب
هو الفعل والمال محل لاقامة الفعل فيه فما دام النصاب قائما يجب اقامة الفعل فيه كذا في المبسوط
والايضاح وشروح الجامع وقوله لهذا قال ابو حنيفة رضي الله عنه يصرف الهلاك بعد العفو الى
النصاب الشايع الخ قال وعند ابي يوسف يصرف الى العفو ثم الى النصب شايعا بيان هذا انما اذا
كان لرجل اربعون من الابل فهلك منها عشرون ففي الباقي اربع شياة عند ابي حنيفة رحمه الله
وقال ابو يوسف يجب فيما عشرون جزءا من ستة وثلثين جزءا من ابنة لبون وقال محمد رحمه الله يجب نصف
بنت لبون فمحمد مر على اصله لان الواجب متعلق بالكل فاذا هلك النصف سقط نصف الواجب وابي
يوسف ان الاربع عفو وبقي الواجب في ستة وثلثين فيبقى الواجب بقدر الباقي ولابي حنيفة رحمه الله ان
الهالك يجعل كان لم يكن من قبل انه تابع والنصاب الاول هو الاصل الا ترى انه لو عجل الزكوة عن نصب
كثيرة وفي ملكه نصاب واحد جاز فثبت ان النصاب الاول اصل وما زاد كالتابع فاذا هلك شي صرف
الهالك الى ما هو التابع فيجب زكوة العشرين وذلك اربع شياة وكذلك لو كان له خمس وعشرون من الابل
فهلك منها عشرة ففي قياس رواية محمد عن ابي حنيفة انه يجب في الباقي ثلث شياة لانه يجعل الهالك
كان لم يكن وفي قولهم ثلثة اخماس ابنة مخاض كذا في الايضاح واذا اخذ الخوارج الخراج وصدقة السوائم
لا يثني عليهم الخوارج قوم مسلمون خرجوا عن طاعة الامام العدل بحيث يستحلون قتل العادل وماله
بتاويل القران ودانوا بذلك وقالوا من اذنب صغيرة او كبيرة فقد كفر بالله تعالى وحل قتله الا ان يتوب
وتمسكوا بظاهر قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها كذا في الفوايد
الظهيرية لا يثني عليهم اي لا يؤخذ عنهم ثانيا الجباية بالحماية اي الاخذ بسبب الحفظ من حمى الخراج

جمعه جباية وعنه قوله ما جباه الامام وانما لا يثني عليهم لان الامام هو الذي ضيعهم فانه انما يستحق
الاخذ بسبب الحماية لما روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه كتب الى عامله ان كنت لا تحميهم فلا تجبهم
وفي المبسوط ولذا ظهر الخوارج على بلدة وفيها اهل العدل واخذوا منهم صدقة اموالهم
ثم ظهر الامام لم ياخذ منهم ثانيا لانه عجز عن حمايتهم والجباية تكون بسبب الحماية وهذا بخلاف التاجر
اذا مر على عاشر اهل البغي فعشره ثم مر على عاشر اهل العدل يعشره ثانيا لان صاحب المال هو الذي
عرض ماله عليه فلم يعذر وههنا صاحب المال لم يصنع شيئا ولكن الامام عجز عن حمايته فلهذا لا ياخذ
ولكن يفتى فيما بينه وبين ربه تعالى بالاداء ثانيا لانهم لا ياخذون اموالنا على طريق الصدقة على
طريق الاستحلال فلا يصرفونها الى مصارف الصدقات وكذلك ان اخذوا من اهل الذمة في ذلك خراج
روسهم لم ياخذهم الامام بما مضى لعجزه عن حمايتهم فاما ما ياخذه سلاطين زماننا وهولاء الظلمة
من الصدقات والعشور والخراج والجزى فلم يتعرض له محمد في الكتاب وكثير من ايمة بلخ يفتون
بالاداء ثانيا فيما بينه وبين ربه كما في حق اهل البغي لانهم لا يصرفون الى مصارف الصدقة وكان
ابو بكر الاعمش يقول في الصدقات يفتون بالاعادة اما في الخراج فلا لان الحق في الخراج للمقاتلة وهم
المقاتلة حتى اذا ظهر عدو دفعوا عن دار الاسلام فاما الصدقات فللفقرا والمساكين وهم لا يصرفون
الى هذه المصارف والاصح انه يسقط ذلك عن جميع ارباب الاموال اذا نووا بالدفع التصدق عليهم
لان ما في ايديهم اموال الناس وما عليهم من التبعات فوق ما لهم لو ردوا عليهم لم يبق في ايديهم فهم
بمنزلة الفقراء حتى قال محمد بن سلمة يجوز اخذ الصدقة لعلي بن عيسى بن يونس بن هامان والي
خراسان وكان امير ببلخ وجبت عليه كفارة يمين فسال الفقهاء عما يكفر به فافتوا له بالصيام
ثلثة ايام فجعل يبكي ويقول لحشمه انهم يقولون لي ما عليك من التبعات فوق ما لك من المال فكفارتك كفارة
يمين من لا يملك شيئا وكذلك ما يوخذ من الجبايات اذا نوى عند الدفع ان يكون ذلك من عشره وزكوته
جاز وفي الجامع الصغير لقاضي خان وكذلك السلطان اذا صادر رجلا واخذ منه اموالا فنوى صاحب
المال الزكوة عند الدفع سقطت عنه الزكوة وكذلك لو اوصى بثلث ماله للفقرا فدفع الى السلطان الظالم
جاز وذكر الامام التمرتاشي قال الشهيد هذا في صدقات الاموال الظاهرة اما اذا صادره السلطان
ونوى هو اداء الزكوة اليه فعلى قول طائفة يجوز والصحيح انه لا يجوز لانه ليس للطالب ولاية اخذ زكوة
الاموال الباطنة وذكر فخر الاسلام فان نوى عند الاخذ الصدقة عليهم حكي عن الفقيه ابي جعفر انه
قال يجوز فلا يلزمهم الاعادة وقال بعضهم لا يجوز لان علم من ياخذ لما ياخذ شرط والاول اوجه اي الافتاء
بالاعادة صدقة السوائم والعشر دون الخراج لان في ذلك خروجا عن وجوب الزكوة بيقين وليس على
الصبي من بني تغلب في سائمته شي وبنو تغلب قوم من النصارى من العرب كانوا بقرب الروم فلما اراد
عمر رضي الله عنه ان يوظف عليهم الجزية ابوا وقالوا نحن من العرب نانف من اداء الجزية فان وظفت
علينا الجزية لحقنا باعدائك من الروم وان رايت ان تاخذ منا ما ياخذ بعضكم من بعض وتضعفه علينا

فعلت ذلك فشاور عمر الصحابة في ذلك وكان الذي يسعى بينه وبينهم كردوس التغلبي فقال يا امير المؤمنين
صالحهم فانك ان ناجزتهم لم تطقهم فصالحهم عمر رضي الله عنه على ذلك وقال هذه جزية سموها ما شئتم
فوقع الصلح على ان يؤخذ منهم ضعف ما يؤخذ من المسلمين ولم يتعرض لهذا الصلح بعده عثمان رضي الله عنه فلزم
اول الامة وآخرهم فان قيل أليس ان عليا رضي الله عنه اراد ان ينقض صلحهم حين رآهم قلوا وذلوا
قلنا كان قد شاور الصحابة في ذلك ثم اتفق هو معهم على انه ليس لاحد ان ينقض هذا الصلح وذكر
محمد في النوادر ان صلحه معهم في الابتداء كان ضغطة ولكن تأيد بالاجماع وبقول رسول الله عليه السلام
وان ملكا ينطق على لسان عمر وقال ان الحق يدور مع عمر حيث دار رضي الله عنه وعن هذا اذا عرفنا هذا
فنقول لا يؤخذ من المسلم مما دون النصاب شيء فكذلك منهم ويؤخذ من النصاب من المسلم ما قدره الشرع
في كل مال فيؤخذ منهم ضعف ذلك لان الصلح وقع على هذا ويؤخذ من نسائهم ما يؤخذ من رجالهم وروى
الحسن عن ابي حنيفة رحمهما الله انه لا يؤخذ من نسائهم لانها بدل الجزية ولا جزية على النساء وجه ظاهر
الرواية ان هذا بدل الصلح والرجال والنساء فيه سواء وهو نظير الدية على العاقلة لا شيء منها
على النساء ثم اذا صالحت المراة عن قصاص على مال اخذت به لان الوفاء بالعهد واجب من الجانبين
والعهد على ان يضعف عليهم ما يؤخذ من المسلمين والصدقة تؤخذ من المسلمات فكذلك في حقهم ولا
يؤخذ من صبيانهم كما في الصدقات كذا في المبسوط وان هلك المال بعد وجوب الزكوة سقط وقال الشافعي
اذا هلك بعد التمكن من الاداء لا يسقط وذكر تفسير التمكن في الخلاصة الغزالية فقال المؤخر مع التمكن
عاص فان تلف المال ضمن وان اخر بعذر فتلف لم يضمن والتمكن في الاموال الباطنة في الظفر باهل السهمان
وفي الظاهرة بالظفر بالساعي في احد القولين وقال في الاسرار اذا هلك بعد التمكن من الاداء لا يسقط
عند الشافعي لان الوجوب يتقرر عليه بالتمكن من الاداء فان الله تعالى جعل الوسع شرطا لتقرر الوجوب
ومن تقرر عليه الوجوب لم يبرأ عنه بالعجز عن الاداء وليس بحق هلاك المال الا عجزه بعد ما تقرر فيبقى
عليه الى الخلف كما في ديون العباد وصدقة الفطر والحج وهذا لان الله تعالى ما جعل العجز عن اداء
الواجب المتعذر في النظرة الى الميسرة ولان الواجب كان من النصاب فلما لم يؤد حتى ذهب المال بعد تمكنه
منه صار مفوتا للحق عن محله فضمن كمن لم يصل حتى ذهب الوقت ولانه منع بعد الطلب يعني ولئن سلمنا
انه امانة في يده والامانات تضمن بعد طلب من له ولاية الطلب فان الشرع جعل صاحب المال مطالبا عن نفسه
بعد التمكن فاذا امتنع بعد توجه المطالبة عليه صار ضامنا كسائر الامانات على ان الخلاف ثابت فيما
اذا طلبه الفقير بالاداء والحق ثابت للفقير فاذا امتنع بعد وجود الطلب ممن له الحق صار ضامنا فيه وحجتنا
فيه ان الواجب فعل تمليك شطر من النصاب ابتداء ومن امر بتمليك مال بعينه سقط الامر بهلاك المال لان
المأمور به من الفعل لا يتصور بدون محله وهذا لان محل الزكوة هو النصاب والحق لا يبقى بعد فوات محله كالعبد
الجاني والعبد المديون اذا مات والشقص الذي فيه الشفعة اذا صار بحرا بطل حق الشفيع فثبت البراءة
عندنا ليس لعجز المأمور عن الاداء ولكن بانعدام الفعل المأمور به مشروعا لانه ما صار مشروعا الا في المحل

الذي اضيف اليه فلا يبقى بدونه فلا يضمن وذلك لان وجوب الضمان بتفويت ملك او يد كسائر الضمانات
وهو بهذا التاخير ما فوت على الفقير يدا ولا ملكا فلا يصير ضامنا له شرعا بخلاف صدقة الفطر والحج
فان محل الواجب هناك ذمته لا المال وذمته باقية بعد هلاك المال فان قيل الزكوة تكون في غير النصاب
الذي حال عليه الحول فانه لو ادى من مكان آخر جاز قياما واجبر الساعي على قبولها لانه عين الواجب قلنا الواجب
لله تعالى الاخراج اليه من النصاب بالعين ولكن جواز الاداء من مكان آخر فصار كان الله تعالى امر بقوله ان
اقض الفقير حقه الذي ضمنته له رزقا بما وجب لي عليك لا غير ان هذا الامر مبني على الواجب لله تعالى فاذا
سقط الواجب لله تعالى بفوت محله سقط الثاني بمنزلة رجل له دراهم عند رجل امانة وللآخر عند صاحب الدراهم
حنطة فقال صاحب الدراهم للذي عنده دراهمه احتل بحق فلان في حنطة على من دراهمي فقال صاحب الدراهم
الذي عنده قبلت فقبل فجاء صاحب الحنطة فطالبه بحقه لزم المودع اتفاقا وهو الحنطة لا بسبب الايداع
الذي ثبت لصاحب الدراهم بل بالامر بالقضاء منه ولكن ان هلك المال سقط الامر الثاني بعد اللزوم لفوات
محله فكذا هذا ولا يلزم الاستهلاك لانه بالاستهلاك ابطل حقهم في المحلية فلما فاتت المحلية بالاستهلاك
يضمن كما يضمن العبد الجاني بالاستهلاك او نقول وجوبها متعلق بالمال النامي فلا يبقى بمال آخر بخلاف
صدقة الفطر فانها تجب بالذمة حتى وجبت بمال القنية فتبقى كذلك كذا في الاسرار والمبسوط والتحقيق
ففي تعيينه المالك هذا جواب لقول الشافعي بانه منع بعد الطلب فان طلب الفقير مقدار الواجب من الزكوة ثم منعه
في الصرف الى من شاء من الفقراء وان امتنع من الاداء اليه ليصرفه الى غيره او اخرج منه وبعد طلب الساعي
قيل يضمن يعني اذا طلب الساعي زكوة السوائم فامتنع من الاداء اليه حتى هلك فالعراقيون من اصحابنا يقولون
يصير ضامنا لان الساعي متعين للاخذ فيلزمه الاداء عند طلبه وبالامتناع يصير مفوتا ومشايخنا
يقولون لا يصير ضامنا وهو الاصح فقد قال في الكتاب يعني في المبسوط اذا حبس سائمته بعد ما وجبت
الزكوة حتى ماتت لم يضمن وليس مراده بهذا الحبس ان يمنعها العلف والماء فان ذلك استهلاك فيه يصير
ضامنا انما مراده بهذا الحبس على احد كما ولا يا فلا يصير ضامنا وله راي في اختيار محل الاداء
ان شاء من السائمة وان شاء من غيرها فانما حبس السائمة ليؤدي من محل آخر فلا يصير ضامنا كذا في المبسوط
القائل بالضمان بعد طلب الساعي ابو الحسن والقائل بعدم الضمان ابو سهل الزجاجي وهذا القول اقرب
الى الفقه لان وجوب الضمان يستدعي تفويتا ولم يوجد فاما في منع الوديعة عن صاحبها فقد بدل اليد
فصار مفوتا يد المالك فيضمن كذا في الايضاح تسقط بقدره اعتبارا له بالكل فان الكل اذا هلك
سقط جميع الزكوة فكذلك اذا هلك البعض يسقط بقدره فان قيل ما هو شرط الوجوب وهو كمال المال
جعلتموه شرط الاداء حتى اذا هلك النصاب وقت الاداء لم يجب الزكوة فكذلك كمال النصاب شرط
الوجوب فينبغي ان يجعل شرط الاداء حتى لا يلزمه اداء شيء اذا انتقص النصاب قلنا كمال النصاب
ليس بشرط الوجوب لعينه ولكن لحصول الغنى به للمالك وغنى المالك انما يعتبر وقت الوجوب فان الغنى
ليس بشرط لتحقق اداء الصدقة كذا في المبسوط وان قدم الزكوة الى قوله وفيه خلاف مالك في الاسرار

ذكر زفر بكان ثم لكن فوجه قول الكل ان السبب هو المال الموصوف بكونه حوليا فلا يجوز التعجيل عن الوصف كما يجوز
التعجيل على اصل النصاب في يعتبر ايضا بالعبادة المالية بالعبادة البدنية ويقول اداء الزكوة اسقاط
الواجب عن ذمته فلا يتصور اسقاطه قبل الوجوب **ولنا** ما روي عن رسول الله عليه السلام انه استسلف
من العباس صدقة العامين ولان كونه حوليا يثبت مستندا الى ابتداء الحول فاذا وجد الاصل والوصف
من قبيل ثبوته مستندا الى الابتداء جاز التعجيل كما لو كفر بعد الجرح وانما انه يستند لان كون المال حوليا
صفة المال والصفة تقوم بالموصوف فلذلك استند الى اوله بعد وجود الحول لان الحولي عبارة عن مال
مضى عليه الحول والحول اسم لاول السنة الى اخرها والحكم الثابت في الاول بعد وجود جزء منه قد يصير
كالموجود بعد تمامه كما في السفر في اثبات الرخص ولان سبب الوجوب قد تقرر وهو المال وحولان الحول
تاجيل فيه وتعجيل الدين المؤجل صحيح فان الملك هو سبب الوجوب وكان تقرر الوجوب بتحقق النماء فاذا تحقق
استند التعجيل الى اول السنة وكان صحيحا كذا في المبسوط والايضاح **قلت** عندنا يجوز التعجيل
ولكن بين الاداء معجلا وبين الاداء في اخر الحول فرق وهو ان في المعجل يشترط ان لا ينتقص النصاب
في اخر الحول وفي الاداء في اخر الحول لا يشترط بيانه انه اذا عجل شاة من اربعين فحال الحول وعنده
تسعة وثلثون فلا زكوة عليه حتى انه ان كان صرفها الى الفقراء وقعت نفلا وان كانت قائمة بعينها
في يد الامام او الساعي اخذها وان باعها الامام لنفسه ضمنها واما اذا كان اداها في اخر الحول فيقع عن
الزكوة وان انتقص النصاب باداءه والمسئلة في الايضاح ويجوز التعجيل لاكثر من سنة هذا احتراز
عن قول الشافعي فانه قال لا يجوز التعجيل الا لسنة الواحدة فان التعجيل عنه الى اخر الحول الاعلى اوله قال
الا ترى ان التعجيل قبل كمال النصاب لا يجوز لان الحول غير منعقد عليه فلذلك الحول الثاني بعد كمال النصاب
**ولنا** حديث العباس رضي الله عنه والمعنى فيه ان ملك النصاب سبب وجوب الزكاة في كل حول ما لم ينقص
عنده وجواز التعجيل باعتبار تمام السبب في ذلك الحول الثاني يجوز الاول بخلاف ما قبل كمال النصاب
ويجوز لنصب اذا كان في ملكه نصاب واحد خلافا لزفر فان عنده لا يجوز التعجيل الا عن النصاب الموجود
في ملكه حتى اذا كان له خمس من الابل فعجل اربع شياه ثم تم الحول وفي ملكه عشرون من الابل عندنا يجوز
التعجيل عن الكل وعند زفر لا يجوز الا عن زكوة الخمس قال لان جواز التعجيل بعد وجود ملك المال بدليل النصاب
الاول يعني التقديم على النصاب الاول لا يجوز وكذلك في حق نصاب الثاني لان كل نصاب اصل بنفسه
في حق الزكوة فصار التعجيل في حق نصاب الثاني كالتعجيل في حق نصاب الاول وحجتنا فيه ان ملك النصاب
الاول كما هو سبب لوجوب الزكوة فيه عند كمال الحول فهو سبب لوجوب الزكوة في نصب ملكها عند كمال الحول فاذا
جعل الملك الحاصل في خلال الحول كالموجود في اوله في وجوب الزكوة يعني اذا كان له نصاب الحول ثم حصل
له نصب في اخر الحول ثم تم الحول على النصاب الاول ولم يتم على الاخر يجعل كانه تم الحول على النصب كلها في حق
اداء الزكوة عن المجموع بالاتفاق فكذلك يجعل النصب الاخر كالموجود في اول الحول في حق التعجيل كذا في المبسوط
وذكر في الاسرار والمعنى فيه انه لو عجل شاة عن اربعين لم يجز التعجيل الا ان يتعقبه شاة اخرى قبل

تمام الحول ليحول الحول والنصاب كامل فيكون الشاة تعجيلا عن مال لم يكن موجودا لكن بعد ما كان النصاب كاملا وقت
التعجيل فكذلك يجوز عن نصاب اخر لانه لما جاز التعجيل عن الواحدة التي ستجب ليصير النصاب كاملا عند
اخر الحول فالنصاب الزائد ايضا مثلها وذلك لانه انما جاز عن الواحدة لان النصاب الموجود كان سببا لكون ما
فيه وما يوجبنا عليه لولاه لما جاز التعجيل قبل السبب وهذا المعنى موجود فيما يزداد من النصب والله اعلم

## باب زكوة المال فصل في الفضة

لما قدم ذكر زكوة السوائم لما قلنا
شرع في بيان غيرها من اموال الزكوة وكان ذكر المال وارادة غير السوائم على خلاف عرف اهل البادية
فان اسم المال عندهم انما يقع على النعم وعن محمد رحمه الله المال كل ما يتملكه الناس من دراهم او دنانير
او حنطة او شعير او حيوان او ثياب او غير ذلك كذا في المغرب ثم قدم ذكر النقدين على غيرهما
لانهما من اصول الاموال حتى ان قيم ذوات القيم وقيم المتلفات تعرف بهما ثم قدم الفضة على الذهب اقتداء
عليه السلام في تقديم ذكرها على ذكر الذهب فيما كتب الى معاذ رضي الله عنه كما هو المذكور في الكتاب ولانها
اكثر تداولا واروج نقدا عندهم الا ترى ان المهر ونصاب الحرمة التي يتعدى الامام بوضع الجنب
اختلاف الاحوال الحوال من وجب عليه قدرت بها دون الذهب الاوقية بالتشديد اربعون درهما وهي افعولة
من الوقاية لانها تقي صاحبها من الضرر وقيل هي فعلية من الاوق الثقل والجمع الاواقي بالتشديد والتخفيف
كذا في المغرب ومن شدد جعل وزنه افاعيل كالاضاحي في جمع الاضحية ومن خفف جعله على افاعل ولا شيء
في الزيادة حتى يبلغ الاربعين فيكون فيها درهم اي مع الخمسة وهكذا في كل اربعين درهما عند ابي حنيفة
وهو قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه وقالا ما زاد على المائتين فزكوته بحسابه **قلت** الزيادة او كثرت
حتى اذا كانت الزيادة درهما ففيه جزء من اربعين جزءا من درهم وهو قول علي وابن عمر وابراهيم النخعي رضي الله
عنهم وقال طاوس اليماني رحمه الله لا يجب في الزيادة حتى تبلغ مائتي درهم فيجب في كل مائتي درهم خمسة دراهم
واشترط النصاب في الابتداء جواب لاشكال يرد على التعليل وهو ان يقال وان كان شكر النعمة المال لما
اشترط النصاب في الابتداء من غير السوائم والمعنى يشترط في الابتداء والانتهاء في السوائم فاجاب عنه
وهو ظاهر وحقيقة ان اعتبار النصاب في الابتداء لحصول الغنى للمالك به ففي الزيادة المعتبر زيادة الغنى
وذلك حاصل بالقليل والكثير ولان نصب النصاب لا يكون الا بالتوقيف ولم يشتهر الاثر باعتبار النصاب
بعد المائتين ولان الزكوة تشبه العشر لان الواجب فيهما سهم معلوم شائع في الجملة من الجيد والجيد ومن الردي
الردي فهو ربع العشر وذلك عشر العشر اذا وجب في مال كالفضل كانت الزيادة بحسابه فكذلك
هذا واحتج ابو حنيفة رضي الله عنه بما روي عن النبي عليه السلام انه قال هاتوا ربع عشور اموالكم من كل اربعين
درهما درهم فقوله من كل اربعين درهما درهم خرج تفسيرا لقوله ربع عشور اموالكم وكقولك تصدق بما في
الكيس من الدراهم ليكون الدراهم تفسيرا حتى لا ينصرف الامر الى غيرها فكذلك هاهنا يقتصر البيان على
الاربعين من الدراهم كانه قال هاتوا من كل اربعين درهما درهما ثم لا يجب كذلك ابتداء فثبت ان المراد به بعد
المائتين الا ترى انه لا يدخل تحته سوى الدراهم من الطعام وكذلك لا يدخل غير الاربعين من المقادير فيبقى

بهذا ان المراد بقوله فيجاب في كل من الاربعينات ولان اموال الزكوة كلها مبنية على ان عفوها نحو بعد السقوط ويدور بعفو ونصاب نظر الصاحب الحال عن هلاك الزيادة بتكرر واجبه كما نظر في الابتداء بهذا المعنى بخلاف العشر فان ابا حنيفة لم يعتبر العفو في ابتدائه فكذلك في بقائه وهذا لانه لا يتكرر في مال واحد فلا يؤدي الى الاستيصال وفوات النظر وقاس بالسوايم فيهما وقص بعد النصاب الاول فكذلك في النقود بعلة ان الزكوة واجبة في الكل على وجه يحصل فيه النظر للفقراء وارباب الاموال كذا في المبسوط والاسرار واما الجواب عما روياه فنقول ما روينا محتمل فانه يحتمل ان يراد اوبالزيادة على المائتين اربعون اي بحساب ذلك في كل اربعين ويحتمل ان يراد ما زعمنا اي فبحسابه ذلك في قليله وكثيره وما روينا محكم لا يحتمل التاويل لان قوله عليه السلام لمعاذ رضي الله عنه لا تاخذ من الكسور شيئا لا يحتمل غير ما ذكرنا وكان ما رويناه اولى لكونه محكما وعلى قولهما يلزم الكسور وهو منهي عنه والتقدير الذي لا يلزم منه الكسور ذكر في اخر ذلك الحديث ذكره في المبسوط وقال له عليه السلام لا تاخذ من الكسور شيئا وفي كل ما بين درهم خمسة دراهم فما زاد على ذلك ففي كل اربعين درهما درهما ومعنى قوله عليه السلام لا تاخذ من الكسور شيئا اي لا تاخذ من الشي الذي يكون الماخوذ منه كسرا سمي محل الواجب باسم الواجب وفي ايجاب الكسور ذلك اي الحرج لتعذر الوقوف وذلك لانه اذا ملك مائتي درهم وسبعة دراهم فعندهما يجب عليه خمسة دراهم وسبعة اجزاء من اربعين جزءا من درهم فتعذر معرفة سبعة اجزاء من اربعين جزءا من درهم فيجب التقدير على الاداء واذا لم يوجد في السنة الاولى التعذر حتى حال الحول الاخر يجب عليه في السنة الثانية زكوة ما بقي من المال بعد الزكوة لان دينها مستحق واذا لم يوجد ذلك ما بقي درهم ودرهم وثلثة وثلثون جزءا من اربعين جزءا من درهم واحد وثلثة وثلثين جزءا من اربعين جزءا من درهم لا يعرف البتة فصح ما قلنا انه متعذر كذا في مبسوط ابي اليسر رحمه الله وهو ان يكون العشرة منها وزن سبعة مثاقيل اي ان يوزن كل عشرة منها سبعة مثاقيل وتفسيره ما ذكر في ينبوع السمه وقيل فيه واعلم بان الدراهم في الابتداء وكانت على ثلثة اقسام صنف منها كل عشرة منه عشرة مثاقيل كل درهم منه مثقال وصنف منها كل عشرة منه ستة مثاقيل كل درهم ثلثة اخماس مثقال وصنف منها كل عشرة منه خمسة مثاقيل كل درهم نصف فكان الناس يتصرفون بها ويتعاملون فيما بينهم الى ان استخلف عمر رضي الله عنه فاراد ان يستوفي الخراج بالاكثر فالتمسوا منه التخفيف فجمع حساب زمانه ليتوسطوا ويوفقوا بين الدراهم كلها وبين ما رامه عمر وبين ما رامه الرعية فاستخرجوا له وزن السبعة وانما جعلوا الاصل وجوه ثلثة احدها انك اذا جمعت من كل صنف عشرة دراهم صار الكل احدى وعشرين مثقالا فاذا اخذت ثلث ذلك كان سبعة مثاقيل والثاني انك اذا اخذت ثلث عشرة من كل صنف وجمعت بين الاثلاث الثلثة كانت سبعة مثاقيل والثالث انك اذا القيت الفاضل على السبعة من العشرة اعني الثلثة والفاضل ايضا على السبعة من مجموع الستة والخمسة اعني الاربعة ثم جمعت مجموع الفاضلين اي فاضل السبعة من العشرة وفاضل المجموع من الستة والخمسة وهي ما القيته كان سبعة مثاقيل اعدل الاوزان

فيها وقد دارت في جميعها بطريق مستقيم اختاروها فهو في حكم الفضة حتى لا يشترط نية التجارة حين اشتراه في حق وجوب الزكاة ويجب عليه اداء خمسة دراهم زكوة اذا تم الحول على المائتين منه في ملكه فلا يحتاج الى التقويم لان يبلغ نصابا تاما من حيث القيمة واما اذا كان الغالب عليه الغش فالحكم ان على عكس اشتراط نية التجارة وعدم الاحتياج الى التقويم على العكس كما في ساير العروض يعني انه اذا لم يكن للتجارة ينظر الى ما يخلص منه من الفضة فان بلغ مائتي درهم يجب الزكوة لانه لا يعتبر في عين الفضة القيمة لا نية التجارة ولو كانت مما لا يخلص منه الفضة فهي كالمضروبة من الصفر كالقمقمة والمرجل فلا شي فيه الا اذا كانت للتجارة وبلغت قيمتها مائتي درهم فيجب خمسة دراهم والله اعلم بالصواب

## فصل في الذهب

وقد ذكرنا وجه المناسبة **قوله** رحمه الله لما روينا اشارة الى قوله في اول فصل الفضة كتب الى معاذ ان خذ الى ان قال في كل عشرين مثقالا من ذهب نصف مثقال والمثقال ما يكون كل سبعة منه وزن عشرة دراهم وهو المعروف **قوله** منه راجع الى قوله ما يكون والمثقال على تاويل المثاقيل فان سبعة مثاقيل اشترطت في التعريف فكان المثقال اوما يكون في معنى سبعة مثاقيل وهو المعروف اي المثقال معروف بين الناس وهو قدر وزن الدينار من الذهب فان **قلت** في هذا التعريف الذي ذكر في الكتاب دور فانه عرف قبل هذا في فصل الفضة وزن سبعة الخ وعرف ههنا المثقال بوزن السبعة وكل تعريف يؤدي الى الدور فهو باطل لانه لا يحصل التعريف به لتوقف كل واحد منهما الى الاخر وكونه معرفا يقتضي ان يكون سابقا وكونه معرفا يقتضي ان يكون مسبوقا ومحال ان يكون الشي الواحد بالنسبة الى الاخر سابقا ومسبوقا **قلت** نعم كذلك الا انه دفع تلك الشبهة بقوله وهو المعروف فان الشيئين اذا كانا معروفين في نفسه ولكن الجهالة وقعت في نسبة كل واحد منهما الى الاخر يجوز ان يعرف نسبة ذا كهذا ونسبة هذا بذاك بيانه انك اذا عرفت زيدا وعمرا مثلا بعينهما ولكن لا يعرف نسبة كل واحد منهما الى الاخر باي طريق فتقول من زيد فيجيبك المسئول بانه ابن عمرو ثم حصل زمان وغفلت عما عرفته بطريق الضمن فسالته فتقول من عمرو فتقول ابو زيد فيحصل لك معرفة نسبة كل واحد منهما الى الاخر بالتصريح وان وقع الاستغنا للمستفيد بالتعريف الاول ولكن كان ذلك التعريف بطريق الضمن الا بالتصريح وان وقع الاستغنا ولا يستبعده احد فلذلك ههنا ذكر تعريف المثقال ههنا وان كان وقع الاستغنا بما ذكر هناك لكن لم يكن ذلك بطريق التصريح مع انه ما زاد غرابته بقوله وهو المعروف اي المثقال معروف غير محتاج الى البيان ولكن هو لزيادة الايضاح وهم علماء هذه طارحوا التكليف فابوا التعسف بقيد ما افادوا على التمام من غير اخلال في المرام ومثل هذا التعريف وقع في الصحاح وغيره فقال في الصحاح وفي تعريف الضريع والشبرق فقال في باب العين الضريع يبس الشبرق ثم ذكر في باب القاف الشبرق بالكسر هو رطب الضريع واما تعريف المثقال على وجه التمام وهو الدينار وما ذكره الامام الاجل حجة الحساب سراج الدين ابو طاهر محمد بن عبد الرشيد السجاوندي في تصنيف

له في قسمة التركات فقال اعلم ان الدينار ستة دوانق والدانق اربع طسوجات والطسوج حبتان والحبة
شعيرتان والشعيرة ستة خرادل والخردل اثنا عشر فلسا والفلس ست فتيلات والفتيل ست نقيرات
والنقيرة ثماني قطميرات والقطميرة اثنا عشر ذرة ذكر فيه ايضا الدينار بسنجة اهل الحجاز عشرون
قيراطا والقيراط خمس شعيرات والدينار عندهم مائة شعيرة وعند اهل سمرقند ستة وتسعون شعيرة
فيكون القيراط عندهم طسوجا وخمسه ثم في كل اربعة منا قيل قيراطان القيراط جزء من عشرين جزءا
من مثقال وهو موافق لما ذكر في الكتاب وفي الصحاح القيراط نصف دانق والدانق سدس الدرهم والدرهم
فارسي معرب واصل القيراط قراط بالتشديد لان جمعه قراريط فابدل من احد حرفي تضعيفه يا
على ما ذكرناه في دينار وهي مسئلة الكسور اي مسئلة الكسور التي بيناها في فصل الفضة يعني اذا
زادت الدراهم على المائتين هل يشترط نصاب الاربعين ام لا في وجوب الزكوة وقد بينا الاختلاف
والحجج من الجانبين ولكل من استقام حجة استند اليه هناك يستقيم هنا الا انه فاقمنا ربع مثقال
هنا مقام اربعين درهما هناك وفي تبر الذهب والفضة التبر ما كان غير مضروب من الذهب والفضة
والحلي على فعول جمع حلي كثدي في جمع ثدي وهو ما تتحلى به المراة من ذهب او فضة وآنيتهما يكون
آنيا بالتخفيف جمع الجمع للكثرة للاناء وهو وعاء الماء وجمع القلة آنية كسوار واسورة واساور
كذا في المغرب وقال الشافعي رحمه الله لا يجب في حلي النساء وخاتم الفضة للرجال وانما خصهما ليتم
به كل ما يباح الاستعمال من الذهب والفضة عما لا يباح الاستعمال وذكر في الخلاصة الغزالية ولنا
الحلي او المباح من الذهب والفضة فلا زكوة فيهما على اصح القولين لانه رخص استعمالها كثياب اللبس
وان كانت محظورة او آنية فالزكوة واجبة والحجة له ايضا في الفرق بينهما ما ذكر في المبسوط وهو
ان الحظر شرعا يسقط اعتبار الصنعة والابتذال حكما فيكون مال الزكوة بخلاف ما اذا كانت مباحة شرعا
وهو نظير ذهاب العقل بسبب السكر يسقط اعتباره شرعا بخلاف ذهاب العقل بسبب العته لا يسقط
اعتباره شرعا **ولنا** حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه ان رسول الله عليه السلام راى
امراتين يطوفان بالبيت وعليهما سواران من ذهب فقال اتؤديان زكوتهما فقالتا لا فقال اتحبان ان يسوركما
الله تعالى بسوارين من نار فقالتا لا قال اديا زكوتهما والمراد الزكوة دون الاعارة لانه الحق الوعيد بهما
وذلك لا يكون الا بترك الواجب والاعارة ليست بواجبة وفي حديث ام سلمة رضي الله عنها انها كانت تلبس اوضاحا
لها من ذهب فقالت يا رسول الله اكنز هي فقال ان اديت زكوته فلا والمعنى فيه ان الزكوة فيهما حكم
تعلق بعين الذهب والفضة فلا يسقط بالصنعة كحكم التقابض في المجلس عند بيع احدهما بالاخر
وجريان الربوا ولما كان الحكم متعلقا بعين الذهب والفضة لم يفترق الحال بين ان يكون محظورا او مباحا
كما في السوائم اذا جعلها حمولة حيث لا تجب الزكوة باعتبار الحظر لما ان اعتبار الوجوب تعلق بكونها
حمولة فلذلك لم تفترق بينهما وفي هذا جواب عما تعلق بالفرق بذهاب العقل بسبب هو محظور او مباح
لان المقصود من الحلي يتادى بما هو التجمل الزائد لا يتعلق به حبوع النفس او المال فلا يعدم به صفة

الثمنية الثابتة لهذين الجوهرين باعتبار الاصل بخلاف ذهاب بسبب العته لانه يتعلق به حبوع النفس
بخلاف الثياب لان الابتذال ثمة امر اصلي لان فيه صرفها الى الحاجة الاصلية والمتعلقة بها هي
دفع الحر والبرد فجاز ان يبطل الامر الاصلي فيه ما هو دونه وهو معنى التجارة فيها فان **قلت**
فما في قوله في الكتاب وهو المعد للتجارة خلقة اشارة الى ان المعنى المؤثر فيهما هو الثمنية خلقة في وجوب
الزكوة عندنا وكذلك صرح به ايضا الامامان شمس الائمة وفخر الاسلام رحمهما الله في نسختيهما من اصول
الفقه مع انهما منعا الشافعي في تعليله بالثمنية في مسئلة الربوا بعلة ان ذلك تعليل بالعلة القاصرة
فحينئذ يتيسر للخصم ان يقول لما ابيا وقعتم في الذي اسم فما جوابنا له **قلت** اختلاف الحكم لاختلاف
المقاصد والاثار ولا اعتبار لصورة التعليل بالثمنية بل الاعتبار بان التعليل بها يقع علة
قاصرة او متعدية فعلل هو بها ووقعت قاصرة وعللنا نحن بها ووقعت متعدية لان مقصودنا
التعليل ان يجب الزكوة في النقدين وفيما يتخذ منهما انية او حليا ومقصود الخصم بذلك التعليل
في مسئلة الربوا الحجر على تعدية تعليل النقدين الى غيرهما ثم حكم الزكوة في الاواني والحلي يختلف بين
اداء الزكوة من عينها وبين ادائها من قيمتها فانه اذا كان له اناء فضة وزنه مائتان وقيمته
ثلثمائة درهم فان زكى من عينه تصدق بربع عشره على الفقير فيشاركه فيه وان ادى من قيمته ففي
محمد رحمه الله يعدل الى خلاف الجنس وهو الذهب لان الجودة معتبرة والمعنى ابي حنيفة رحمه الله
لو ادى خمسة من غير الاناء سقطت عنه الزكوة لان الحكم عنده مقصور على الوزن فان ادى من
الذهب ما يبلغ قيمته خمسة دراهم من غير الاناء لم يجز في قولهم جميعا لان الجودة متقومة عند
المقابلة بخلاف الجنس فان ادى القيمة وقعت عن القدر المستحق كذا في الايضاح والله اعلم

## **فصل في العروض**

اخر العروض للاختلاف فيها ولانها تقوم بالنقدين فيكون
بناؤ عليهما العروض جمع عرض بفتحتين حطام الدنيا كذا في المغرب والصحاح وذكر في الصحاح
ايضا العرض بسكون الراء المتاع وكل شيء فهو عرض سوى الدراهم والدنانير قال ابو عبيد الامتعة
التي لا يدخلها كيل ولا وزن ولا يكون حيوانا ولا عقارا **قلت** فعلى هذا جعل العروض هنا
جمع عرض بسكون الراء اولى بل هو واجب لانه في بيان حكم الاموال التي هي غير الدراهم والدنانير
والحيوانات كائنة ما كانت اي كانت عروض التجارة كائنة اي شيء كانت هي العروض اي من اي
جنس كانت سواء كانت من جنس ما يجب فيه الزكوة كالسوائم او من جنس ما لا يجب فيه الزكوة كالثياب
والحمير والبغال ثم اختلفت الاحوال في التقويم على اربعة اوجه احدها ان الخيار لصاحب المال فيقوم
هو باي النقدين شاء ان شاء بالدراهم وان شاء بالدنانير وهو المذكور في اصل المبسوط ووجهه
ان التقويم لمعرفة مقدار المالية والنقدان في ذلك على السواء فكان الخيار الى صاحب المال الا ترى
ان الابل اذا بلغت مائتين الخيار الى صاحب المال ان شاء ادى اربع حقاق وان شاء ادى خمس بنات
لبون والثاني ما روي عن ابي حنيفة رضي الله عنه في الامالي انه يقومها بانفع النقدين للفقراء ووجهه

ان المال كان في يد المالك وهو المستفيد في زمان طويل فلا بد من اعتبار منفعة الفقرا عند التقويم لاداء
الزكوة فيقومها بانفع النقدين الا ترى انه لو كان يقومه باحد النقدين يتم النصاب الا ترى
انه لو كان يقومه باحد النقدين يتم النصاب وبالاخر لا فانه يقوم بما يتم النصاب لمنفعة الفقرا
بالاتفاق فهذا مثله والثالث قول ابي يوسف والرابع قول محمد رحمه الله كما هو المذكور في الكتاب
ويشترط نية التجارة اي حالة الشرا واما اذا كانت النية بعد الملك فلا بد من اقتران عمل التجارة
بنيته حتى يعمل نيته لان مجرد النية لا يعمل على ما مر لانه ابلغ في معرفة المالية لانه ظهرت قيمته
مرة بهذا النقد الذي وقع به الشراء والظاهر اشتراها بقيمتها وكان هذا اكثر تعريفا للقيمة
من نقد اخر وذلك لان حكم البدل معتبر باصله بخلاف ما اذا اشتراها بعرض فان العرض لا يصلح
للاشياء فوجب التقويم بغالب نقد البلد يقومها بالنقد الغالب على كل حال اي سوا اشتراها
باحد النقدين او بغيره وهذا لان التقويم في حق الله معتبر في حق العباد ومتى وقعت
الحاجة الى تقويم المغصوب والمستهلك يقوم بالنقد الغالب في البلد فكذا هذا كذا في المبسوط
فنقصانه فيما بين ذلك لا يسقط الزكوة فيه بالنقصان احترازا عن هلاك كل النصاب فانه ينقطع
الحول به بالاتفاق وذكر النصاب مطلقا ليتنا ولكل ما يجب فيه الزكوة كالنقدين والسوايم وقال
زفر لا بد من النصاب الا ان يكون النصاب من اول الحول الى اخره كاملا لان الحول على المال
شرط لوجوب الزكوة وكل جزء من الحول بمعنى اوله واخره الا ترى انه لو هلك جميعه في خلال الحول
يجعل كهلاكه في اول الحول او اخره وقال الشافعي في السائمة كما قال زفر وفي مال التجارة
يقول انما يعتبر كمال النصاب في اخر الحول خاصة لا في اوله وقال لان النصاب فيه يعتبر من القيمة
فيشق على صاحب المال تقويم ماله في كل يوم فلدفع المشقة **قلت** انما يعتبر كمال النصاب
عند وجوب الزكوة وذلك في اخر الحول وما احتج به علماونا مذكور في الكتاب وهو ظاهر وكان اعتبار
الطرفين دون ما بينهما بحسب تعلق الحكم وعدم تعلقه به مثل قولنا فيمن حلف بعتق عبده ان
دخل الدار انه لا بد من قيام الملك عند اليمين وعند الدخول وفيما بين ذلك لا يعتبر معبر الا ان
الملك شرط انه يصح عتق المملوك والعتق محله عند الشرط فشرط ملكه في الحالين فكذا هذا
وكذلك نظير ما ذكرنا من الفرق بين الهلاك والنقصان عند المضاربة يبقى على الالف يتبعا
بعضها حتى اذا ربح فيها يحصل جميع راس المال اولا بخلاف ما اذا هلكت وهذا لان لبقاء الحول
على المال لا من المال شي حتى يبقى انعقاد الحول عليه واذا هلك الكل لا يتصور بقاء الحول على
المالك لانه معدوم الى هذا اشار في المبسوط والاسرار فان **قلت** ان هلاك بعض النصاب
كان النقصان واردا على نفس النصاب في جعل السائمة علوفة كان النقصان واردا على وصف
النصاب ولا شك ان فوات الوصف قاطع للحول بالاتفاق وفوات بعض الاصل غير قاطع فما
وجهه **قلت** الفرق ظاهر وهو ان فوات الوصف هناك وارد على كل النصاب فصار كهلاك النصاب

كله وذلك لانها اعدها للاستعمال لم يبق شي من المحل صالحا لبقا الحول لان العلوفة ليست من مال الزكوة
فصار كونه كلها علوفة كهلاك كلها فاما بعد هلاك البعض بقي المحل صالحا لبقا الحول لان الشي
اذا انعقد على الكل يبقى منعقدا على البعض كما في عقد المضاربة على ما بينا كذا في المبسوط ويضم قيمة
العروض الى الذهب والفضة وهذا بالاجماع وحاصل مسايل الضمان عروض التجارة يضم بعضها
الى بعض بالقيمة وان اختلفت اجناسها وكذا يضم الى النقدين بالاجماع والسوايم مختلفي الجنس
مثل البقر والغنم لا يضم بعضها الى بعض بالاجماع والنقدان يضم احدهما الى الاخر في تكميل النصاب
عندنا خلافا للشافعي ولكن اختلف علماونا الثلثة في كيفية الضم **قوله** وان افترقت جهة
الاعداد فان الاعداد في العروض من جهة العباد لاعدادها للتجارة وفي النقدين من الله تعالى
ويضم الذهب الى الفضة اي عندنا خلافا للشافعي فانه يقول لا يضم احدهما الى الاخر بل يعتبر
كمال النصاب من كل واحد منهما على حدة قال لانهما جنسان مختلفان فلا يضم احدهما الى الاخر
لتكميل النصاب كالسوايم وبيان الوصف من حيث الحقيقة غير مشكل ومن حيث الحكم انه لا يجري بينهما
ربوا الفضل بخلاف زكوة التجارة لان تلك الزكوة زكوة الذهب والفضة لان الزكوة تكمل من قيمتها وهي
دراهم او دنانير والقيم واحدة اما دراهم او دنانير فمن هذا الطريق صار كلها جنسا واحدا فاما الذهب
والفضة فانه يجب الزكوة لعينها دون القيمة بدلالة حال الانفراد فان النصاب لا يكمل بالقيمة وانما
يكمل بالوزن كثرت القيمة او قلت ولنا حديث بكير بن عبد الله بن الاشج رضي الله عنه قال من السنة ان
يضم الذهب الى الفضة في ايجاب الزكوة ومطلق ينصرف الى سنة رسول الله عليه السلام لانهما في حق
الزكوة بمعنى مال واحد بدليلين احدهما اعتبار سبب الوجوب والاخر الحكم اما الحكم فلان الواجب فيهما
ربع العشر على كل حال والاموال المختلفة في باب الزكوة لا بد ان يختلف واجبها اذا اعتبر قدر نصابها
فان الشاة من اربعين شاة ربع العشر والشاة من خمس من الابل لا يكون كذلك فيقع الاختلاف قدرا
وان اتفقا تسمية وانما يتفق الواجب اذا اتحد المال فان الواجب في خمس من الابل بنات مخاض شاة
وكذلك الجذع وكذلك لو كان فضلا لما كان الا واحدا واما السبب فان الزكوة تجب بعينهما كيف ما امسك
العين للنماء او للنفقة لانهما خلقا في الاصل روس اموال التجارة يجوز تقويمها بكل واحد منهما بلا
حرج فكانا كمال واحد بخلاف السوايم لانها مختلفة خلقة ومعنى كذا في المبسوط والاسرار واما
لا يجري ربوا الفضل بينهما لانهما جنسان مختلفان حقيقة فحينيذ لم يوجد فيهما الا احد وصفي الربوا
وهو الوزن فكان شبهة العلة لا حقيقتها فلا يثبت بها ما هو الحكم المتعلق بحقيقة العلة وهو حرمة
حقيقة الفضل والا ربوا الحكم على العلة **قوله** حتى ان من كان له ماية درهم وخمسة مثاقيل
ذهب يبلغ قيمته ماية درهم فعليه الزكوة عند ابي حنيفة رحمه الله وانما خص هذه الصورة ليظهر
صورة الخلاف فاما اذا كان من كل واحد منهما نصف النصاب بان كان له عشرة مثاقيل ذهب
وماية درهم او من احدهما ثلثة ارباع النصاب والربع من الاخر بان كان له ماية وخمسون درهما وخمسة

مثا قيل او على العكس فانه يضم عند علمائنا جميعًا وجه قولهما التقويم في النقود ساقط الاعتبار
كما في حقوق العباد فجاز سائر الاشياء بقوم بها الا ترى ان من ملك ابريق فضة وزنه مائة وخمسون
وقيمته مايتا درهم لا يجب فيه الزكوة ولو كان للتقويم عبرة في باب الزكوة لوجبت ههنا وابو حنيفة
يقول هما عينان يوجب ضم احدهما الى الاخر لايجاب الزكوة فكان الضم باعتبار القيمة كعروض
التجارة لما ان الضم كان باعتبار المعنى وهو القيمة لا باعتبار الصورة واعتبار الوزن اعتبار
الصورة واما مسئلة الابريق فانه ما وجب لضمه الى شي اخر حتى يعتبر فيه القيمة لان
القيمة في الذهب والفضة انما تظهر شرعًا عند مقابلة احدهما بالاخر فان الجودة والصنعة
لا قيمة لها اذا قوبلت بجنسها بقوله عليه السلام جيدها ورديها سواء فاما عند مقابلة احدهما
بالاخر تظهر للجودة قيمة الا ترى انه متى وقعت الحاجة الى تقويم الذهب والفضة في حقوق
العباد تقوم بخلاف جنسه فكذلك في حق الله تعالى كذا في المبسوط والايضاح والله اعلم

## فصل فيمن يمر على العاشر

الحق هذا الباب بكتاب الزكوة اتباعًا للمبسوط وشروح جامع الصغير المرتبة فوجه المناسبة فيه ظاهر لما ان العشر المأخوذ
من المسلم المار على العاشر هو الزكوة بعينها الا ان هذا العاشر كما ياخذ من المسلم ياخذ من الذمي
والمستامن وليس الماخوذ منهما بزكوة فقدم الزكوة على هذا الباب وعلى ما بعده لان الزكوة احدى
اركان الدين وعبادة محضة ليس فيه شائبة المجازاة والتضعيف والتخميس وتقدم العبادات
على غيرها كما في ساير المواضع ثم العاشر لغة من عشرت القوم اعشرهم بالضم عشرًا مضمومة اذا
اخذت منهم عشر اموالهم فعلى هذا تسمية العاشر الذي ياخذ العشر انما يستقيم على اخذه
من الحربي لا من المسلم والذمي لانه ياخذ من المسلم ربع العشر ومن الذمي نصف العشر ومن الحربي العشر
على ما يجي فحق كل واحد منهم يدور اسم العشر وان كان مع شي اخر فجاز اطلاق اسم العاشر
عليه كذلك وذكر في المبسوط فقد روي ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه اراد ان يستعمل انس بن
مالك رضي الله عنه على هذا العمل فقال له استعملني على المكس من عملك فقال الا ترضى ان اقلدك
ما قلدنيه رسول الله عليه السلام والذي روي من ذنب العشار محمول على من ياخذ مال الناس ظلمًا
كما هو في زماننا دون من ياخذ ما هو حق وهو الصدقة **قوله** رحمه الله اذا مر على العاشر
بما اراد به الاموال الباطنة فان في الاموال الظاهرة وهو السوائم لا يحتاج العاشر الى مرور صاحب
المال عليه في ثبوت ولاية الاخذ له فانه ياخذ عشر الاموال الظاهرة منه وان لم يمر صاحب المال
عليه واما الاموال الباطنة فان حق الاداء الى الفقير لصاحب المال لا للعاشر لانها غير محتاجة الى
الحماية فاذا اخرج الاموال الباطنة الى المفاوز احتاج الى حماية السلطان فصارت كالسوائم حينئذ
والعاشر من نصبه الامام على الطريق لياخذ الصدقات من التجار وزاد في المبسوط قيدًا اخر فقال هو
من نصبه الامام على الطريق لياخذ الصدقات من التجار ويامن التجار بمقامه من اللصوص قلت لا بد

من هذا القيد لمعنيين احدهما ان ولاية الاخذ للعاشر بسبب الحماية والحفظ خصوصًا في الاموال الباطنة
والحماية انما تكون عند الامن من اللصوص والثاني ان الاخذ من الحربي والذمي لا للصدقات في الاموال
كلها بل للحماية محضًا فلا بد من ذكر لفظ يشير الى الحماية ولا يستفاد هي الا بذلك القيد وقد يندرج
فيما ذكرت جواب السوالين في قوله والعاشر من ينصب الامام على الطريق لياخذ الصدقات احدهما
انه كيف سماه عاشرًا وهو ياخذ ربع العشر من المسلم والثاني كيف قال لياخذ الصدقات وهو ياخذ
من الكافر ايضًا ولا يكون ما اداه الكافر صدقة فمن انكر منهم تمام الحول اي في قوله اصبت منذ اشهر
او الفراغ من الدين اي انكر الفراغ من الدين في قوله او علي دين **فان قيل** انكار الفراغ من الدين
في قوله علي دين ظاهر واما قوله اصبت منذ اشهر كيف يراد به ما دون الحول **قلنا** الاشهر يقع
على العشرة فما دونها لانها جمع قلة فان اوزانها اربعة افعل وافعال وافعلة وفعلة وجمع القلة
يقع على العشرة فما دونها فلا بد ان يراد بها حينئذ ما دون السنة بهذا الطريق كذا في الفوايد
الظهيرية والقول قول المنكر مع اليمين **فان قلت** الزكوة عبادة خالصة لله تعالى وهي بين العبد
وبين ربه تعالى وكانت بمنزلة الصوم والصلوة ولا يشترط التحليف للتصديق ههناك فكيف اشترط
هنا **قلت** هذا هو وجه الرواية التي رواها ابن سماعة عن ابي يوسف رحمهما الله وظاهر الرواية
فيما ذكر في الكتاب ووجهه ان هذه عبادة ولكن تعلق بها حق العاشر في الاخذ وحق الفقراء
في المنفعة فالعاشر بعد ذلك يدعي عليه معنى لو اقر به يلزمه فيستحلف لرجاء النكول كما في ساير
الدعاوى ولا يلزم عليه حد القذف فانه لا يستحلف فيه اذا انكر وان تعلق حق العباد به لما ان
اليمين شرعت للنكول والقضاء بالنكول في الحدود متعذر بالعرف بخلاف الصوم والصلوة
فانه لم يتعلق بهما حق العباد ولا يكذبه فيهما احد ولان الزكوة تشبه الصلوة والصوم من حيث
انها احدى اركان الدين وتشبه حق العباد من الوجه الذي قلنا ولو كان خالص حق الله تعالى من كل
وجه كان مصدقًا من غير يمين ولو كان خالص حق العباد من كل وجه لا يصدق فيه وان حلف بعد
وجوب سبب الوجوب كالبايع اذا ادعى الخيار بعد اقراره بالبيع والمشتري اذا ادعى الاجل في الثمن
بعد اقراره بالشرا وههنا ايضًا يدعي المانع بعد تحقق السبب وهو النصاب فقلنا لشبهه بحق الله
تعالى يكون مصدقًا ولشبهه بحق العباد يستحلف اذا انكر عملًا بالشبهين كذا ذكره الامام المحبوبي
رحمه الله وذكر الامام التمرتاشي رحمه الله وكذا اذا قال هذا المال ليس للتجارة او هو بضاعة لفلان
وحلف صدق وكذا الجواب في صدقة السوائم في ثلثة فصول وهي فصل قوله اصبت منذ اشهر
وفصل علي دين وفصل اديت الى عاشر اخر بخلاف الفصل الرابع وهو قوله اديتها الى الفقراء فانه ذكر
اربع مسائل معطوفًا بعضها على بعض فاتحد جواب الاربع في حق الاموال الباطنة حيث يصدق فيها
باليمين كشهادة الظاهر على تصديق قوله بخلاف السوائم فانه لا يصدق فيها في المسئلة الرابعة
لتكذيب الظاهر اياه في قوله انا اديت زكوة السوائم الى الفقراء لانه لم يفوض اليه ذلك لانه وصل

الحق الى المستحق وصار هذا كالمشتري من الوكيل اذا اوفى الثمن الى الموكل ولنا ان هذا حق مالي يستوفيه
الامام بولاية شرعية فلا يملك من عليه اسقاط حقه في الاستيفا كمن عليه الجزية اذا اصرف بنفسه الى المقاتلة
ثم تقرير هذا الكلام من وجهين احدهما ان الزكوة محض حق الله تعالى فانما يستوفيه من تعين نائبا كما في استيفا
حقوق الله تعالى وهو الامام فلا يبرا ذمته الا بالصرف اليه وعلى هذا يقول وان علم صدقه فيما يقول يوخذ
منه ثانيا ولا يبرا بالاداء الى الفقير فيما بينه وبين ربه وهو اختيار بعض مشايخنا والطريق الاخر
ان يقول ان الساعي عامل للفقير وفي المأخوذ حق الفقير ولكنه مولى عليه في هذا الاخذ حتى لا يمكن المطالبة
بنفسه فيكون بمنزلة دين لصغير دفعه المديون اليه دون الوصي وعلى هذا الطريق يقول يبرا بالاداء
فيما بينه وبين ربه تعالى وهو ظاهر قوله في الكتاب لا يصدق في ذلك اشارة الى انه اذا علم صدقه لم
يتعرض له وهذا لان الفقير من اهل ان يقبض حقه ولكن يجب الاتقاء بطلبه فاذا ادى من عليه من غير المطالبة
اليه حصل به ما هو المقصود بخلاف الصبي فانه ليس من اهل ان يقبض حقه فلا يبرا بالدفع كذا في المبسوط
وانما يبرا المشتري من الوكيل اذا اوفى الثمن الى الموكل لان للموكل حق القبض فان الوكيل اذا امتنع من قبض الثمن
اجبر على ان يحيل بالقبض الى الموكل فاذا دفعه اليه فقد دفعه الى من له حق القبض فيبرا كذا ذكره الامام المحبوبي
وفي الجامع الصغير للامام ابي اليسر ولو اجاز الامام اعطاه لا يكون به باس ان لم يذكر هذا في الكتاب لانه اذا
اذن له في الابتداء ان يعطي الفقراء بنفسه جاز فكذلك اذا اجاز بعد الاعطاء ثم قيل الزكوة هو الاول
والثاني سياسة كما لو خفي على الساعي مكان ماله فادى صاحب المال زكوته يقع فرضا وفي التفاريق يجوز
زكوة الظاهر والعشر الى المساكين فيما بينه وبين الله تعالى وان كان للامام ان ياخذها ثانية كذا ذكره
الامام التمرتاشي وقيل هو الثاني والاول ينقلب نفلا كما اذا صلى يوم الجمعة الظهر في منزله ثم سعى الى الجمعة فاداها
ينقلب ظهر الفرض نفلا لم يشترط اخراج البراة وهي اسم لخط البراة من برى من الدين والعيب براة والجمع البرآت
والبروات عامي كذا في المغرب وهو الصحيح احترازا عن القول الاول ووجهه ما ذكرنا في الوجه الاول من تقرير المبسوط
وهو ان الخط يشبه الخط ولا يبقى الاخذ للامام شرعا في الاموال الظاهرة كان اداء رب المال فرضا لغوا كما اذا ادى
الجزية بنفسه ثم فيما اذا تصدق في السواير واموال التجارة لم يشترط اخراج البراة في الجامع الصغير فان في
المبسوط والجامع الصغير للامام التمرتاشي وهو الصحيح لانه ادعى ولصدق دعواه علامة فيجب اظهارها كالظهر
النعمة والقطع في دعواه وكالمراة اذا اخبرت بالولادة فان شهدت القابلة بها قبلت والا فلا ان الخط يشبه
الخط وقد لا ياخذ صاحب السايمة البراة غفلة منه وقد يضل البراة منه بعد الاخذ فلا يمكن ان يجعل حكما
فبقي المعتبر قوله مع يمينه كذا في المبسوط فان قلت على قول من يقول باشتراط البراة في التصديق هل يشترط
معها اليمين ايضا كما يشترط اليمين اذا لم يات بالبراة على ما هو ظاهر الرواية ام لا قلت قد اختلف فيه قال
الامام التمرتاشي في الشافي لو اتى بالخط ولم يحلف لم يصدق عند ابي حنيفة وقالا يصدق واشتراط الظاهر
له فيراعي تلك الشرايط اي من الحول والنصاب والفراغ من الدين وكونه للتجارة لانه في معنى الزكوة كصدقة بني
تغلب تحقيقا للتضعيف فان تضعيف الشي انما يكون ان لو كان المضعف على اوصاف المضعف عليه والا

يلزم ان يكون بدلا لا تضعيفا فيجب ان لا يتبدل شي وراء التضعيف كما قلنا في التضعيف على بني تغلب وانه
يصدق الحربي الا في الجواري يقول هن امهات اولادي وذلك لانه انما لم يحول الحول على ما في الماخوذ منه ليس
باعتبار الحول لانه لا يمكن من المقام في دارنا حولا وان قال علي دين فالدين يمكن نقصانا في الملك وملك الحربي ناقص
لانه اذا ادعى الدين لا يلتفت اليه اذ لا عبرة لديون اهل الحرب الا ترى ان قاضينا لا ينظر في خصومتهم فيما داين
بعضهم بعضا ودين اهل الذمة معتبر محكوم به فان قال المال بضاعة فلا حرمة لصاحبها واما ان الغلمان
الذي في يده المال واما النسب فيثبت في دار الحرب كما يثبت في دار الاسلام وبه يخرج من ان يكون مالا متقوما
والاخذ لا يكون الا من المال المرور به وان كان كاذبا فهذا اقرار منه بحق الحرية فيصح فان قال هم مدبرون
لم يلتفت اليه لان التدبير منه لا يصح في دار الحرب كذا في الجامع الصغير للامام المحبوبي والامام التمرتاشي فانعدمت
صفة المالية هذا لا يشكل على قول ابي حنيفة والمعلى قولهما فانهما يبنيان الامر على ديانتهم ان دانوا بذلك
لا يوخذ كما اذا مر الحربي بجلد الميتة فبنى على هذا التفصيل هكذا امر عمر رضي الله عنه سعاته والمعنى فيه انه
انما يوخذ من المسلم ربع العشر بالحديث المعروف هاتوا ربع عشور اموالكم من كل اربعين درهما درهم وانما ثبت
ولاية الاخذ للعاشر لحاجته الى الحماية اكثر لان طمع اللصوص في اموال اهل الذمة ابين فياخذ منه ضعف
ما ياخذ من المسلم كما في صدقات بني تغلب ثم الحربي من الذمي بمنزلة الذمي من المسلم الا ترى ان شهادة اهل الحرب غير
مقبولة على اهل الذمة كما لا تقبل شهادة الذمي على المسلم وشهادة اهل الذمة على اهل الحرب ولهم مقبولة
كشهادة المسلم على الذمي ثم الذمي يوخذ منه ضعف ما يوخذ من المسلم فكذلك الحربي يوخذ منه ضعف ما يوخذ
من الذمي كذا ذكره الامام المحبوبي والمجازاة بالثاني المذكور لانهم حصروا الجمع ... وانما قلنا ان الاخذ منهم بطريق
المجازاة اشارة الى هذا المعنى لما سيل حين نصب العشار فقيل له فكم ناخذ مما يمر به الحربي فقال كم ياخذون منا فقالوا
العشر فقال خذوا منهم العشر ولسنا نعني بقولنا بطريق المجازاة ان اخذنا بمقابلة اخذهم اموالنا فان
اخذهم اموالنا ظلم واخذنا حق ولكن المراد انا اذا عاملناهم بمثل ما يعاملونا كان ذلك اقرب الى مقصود الامان
واتصال التجارات كذا في المبسوط لان القليل لم يزل عفوا شرعا وعرفا فان كانوا يظلمونا في اخذ شي من
القليل فنحن لا ناخذ منهم الا ترى انهم لو كانوا ياخذون جميع الاموال من التجار لا ناخذ منهم مثل ذلك لان ذلك
يرجع الى الغدر بالامان كذا في المبسوط يقول غيبت بامري اذا لم يهتد لوجهه واعيا هو كذا في الصحاح ومنه
فان اعالكم فالعشر اي جحلكم وذكر في الفوايد الظهيرية ماخوذ من العي وهو الجهل قال عليه السلام انما شفا
العي السوال لانه غدر والغدر حرام قال عليه السلام وفا العهود ثم اعلم بان هذا على قول بعض المشايخ وقال
بعضهم يوخذ جميع ما في يده الا قدر ما يبلغه الى مامنه لانا مامورون بتبليغه الى مامنه فلو اخذناه كله لم يكن
ان ندفع اليه نفقة الطريق حتى يبلغ مامنه فلا فايدة في اخذ الكل ثم الاعطا وقال بعضهم يوخذ الكل
لانه يوخذ منهم بطريق المجازاة فيجازيهم بمثل صنيعهم حتى ينزجروا كذا في مبسوط شيخ الاسلام رحمه الله
فحصل من هذا كله ان احوال الاخذ منهم لا تخلو عن الاوجه الاربعة وهي القسمة العقلية وذلك لانا ان نعلم
ما ياخذون منا او لا نعلم فان علمنا فلا تخلو من وجوه ثلثة اما ان ياخذوا الكل او لا ياخذوا اصلا او ياخذوا

البعض او لا يعلم اصلاً وهو الوجه الرابع وكل ذلك مذكور في الكتاب وان مر الحربي على عاشر فعشره ثم مر
مرة اخرى لم يعشره حتى يحول الحول وان مر بعد الحول عشره ثانياً والاصل في ذلك ان تعشير انما يتكرر فيما يمر به
بكمال الحول او بتجديد العهد وتجديد العهد انما يكون بالرجوع الى دار الحرب ثم بالمرور على عاشر يعشره ثانيا
وان كان في يومه ذلك وهو المسئلة الثانية بقوله وان عشره فرجع الى دار الحرب واما الخارج يوخذ فيهما شي
لم يعشره ثانيا لما روي ان نصرانيا مر بفرس له على عاشر عمر رضي الله عنه فعشره ثم مر به ثانيا فهم ان يعشره
فقال النصراني كلما مررت بك عشرتني اذا يذهب فرسي كله فترك الفرس عنده ومضى الى عمر فلما دخل المدينة
اتى المسجد فوضع يديه على عتبتي الباب فقال يا امير المؤمنين انا الشيخ النصراني فقال امير المؤمنين انا
الشيخ الحنيفي فقص النصراني القصة فقال عمر اتاك الغوث ثم نكس راسه ورجع الى ما كان فيه فظن النصراني
انه استخف بكلامه فرجع الى الخاتم فلما انتهى الى فرسه وجد كتاب عمر قد سبقه ان تك ان اخذت العشر مرة
فلا تاخذ مرة اخرى فقال النصراني ان دينا يكون العدل فيه بهذه الصفة لحقيق ان يكون حقا فاسلم ثم
قال حتى يحول الحول ولا يمكن الحربي من المقام في دارنا حولاً ولكن مراده من هذا اذا لم يعلم الامام بحاله حتى
حال الحول فحينئذ اذا مر عليه ياخذ ثانيا لانه يوخذ من المسلمين واهل الذمة باعتبار تجدد فكذلك ياخذ منهم
كذا ذكره فخر الاسلام والامام المحبوبي وان عشره فرجع الى دار الحرب ثم خرج في يومه ذلك عشره ايضا لان
العصمة قد انقطعت بالرجوع الى دار الحرب وبالعود استانفت عصمة جديدة فصار كالمال المتجدد فيوخذ
منه ثانيا ولا ياخذ من المسلم ثانيا في حول واحد وان كثر المرور لان الماخوذ منه زكوة والزكوة لا يتكرر
في الحول وكذلك الذمي لان الماخوذ وان لم يكن زكوة ولكنه يوخذ على الوجه الذي يوخذ من المسلم واما اذا
عاد الحربي الى دار الحرب ولم يعلم به العاشر ثم خرج ثانيا لم ياخذ لما مضى لان ما مضى سقط لانقطاع
الولاية عنه فاما المسلم والذمي اذا مرا على العاشر فلم يعلم بهما ثم علم في الحول الثاني اخذ منهما لان
الوجوب قد ثبت والمسقط لم يوجد كذا في الايضاح **قوله** لانه لا يمكن من المقام الا حولا اي الا
قريبا من الحول لانه لا يمكن من الاقامة حولا تاما وان مر ذمي بخمر او خنزير اي مر بهما بنية التجارة وهما
يساويان نصابا في مذهبهم فاقوال العلماء على اربعة اوجه كما هو المذكور في الكتاب عشر الخمر اي من قيمتها والمراد من
بهذا احتراز عن قول مسروق فانه يقول ياخذ من عين الخمر كذا في المبسوط ولا في قوله عشر الخمر يفهم الى انه
يعشر عين الخمر والمسلم منهي عن اقترابها فلابد من التاويل ثم ان الشافعي مر على اصله بانه لا مالية ولا قيمة
لواحد منهما حتى اذا اتلف المسلم خمر الذمي او خنزيره لا يضمن عنده وقال زفر يعشرهما لاستوائهما في المالية
فان المسلم اذا اتلف خنزير الذمي ضمنه كما اذا اتلف خمره فاذا عشر احدهما عشر الاخر ايضا كانه جعل الخنزير
تبعا للخمر في المالية لما ان الخمر اقرب الى المالية من الخنزير بواسطة التخليل **قلت** ان المسلم اذا ملك الخمر
والخنزير حل الخمر وسيب الخنزير وقد يثبت الحكم تبعا وان كان لا يثبت مقصودا فان بيع النحل العسالة لا يجوز
مقصودا ويجوز تبعا للعسل وهو نظير ما قاله ابو يوسف في وقف المنقول انه لا يجوز الا ان يكون تبعا للعقار
بان يقف القرية بما فيها من آلات الزراعة فان مر بكل واحد على الانفراد عشر الخمر دون الخنزير اي عند

ابي يوسف واما عندهما فالحكم كذلك سواء مر بهما او على الانفراد ووجه الفرق لعلمائنا ان الذي ياخذه
الامام انما ياخذه بسبب الحماية والحماية انما تكون بالولاية وليس على كل مسلم ولاية حماية الخنزير على اهل
الذمة بخلاف الخمر لما عرف ان الاصل في الولايات ولاية المرء على نفسه ثم يتعدى الى غيره عند وجود
شرط التعدي والمسلم يملك حماية الخمر على نفسه ليخللها او يتخلل بنفسها فيملك ذلك على غيره كما هو المذكور
في الكتاب وهذا الحكم مروي عن عمر رضي الله عنه انه كتب الى عماله ان ولوهم بيعها وخذوا نصف العشر من اثمانها
ثم انما لا يوخذ من الخنزير لانه لو اخذ العاشر اما ان ياخذ من عينه او قيمته لا يجوز ان ياخذ من عينه لان المسلم
ممنوع عن تملكه وتمليكه ولا يجوز ان ياخذ من قيمته لان قيم ذوات القيم لها حكم الاعيان حتى ان الذمي
لو تزوج ذمية على خنزير بغير عينه فاتاها بالقيمة اجبرت على القبول كما لو اتاها بالعين بخلاف قيمة
الخمر فان قيمة ذوات الامثال ليس لها حكم الاعيان حتى لو تزوجها بخمر في ذمته فاتاها بالقيمة لا يجبر
على القبول كذا في الجامع الصغير لفخر الاسلام والمحبوبي والفوائد الظهيرية ان القيمة في ذوات القيم
لها حكم العين كما ذكرنا والخنزير منها اي من ذوات القيمة **فان قلت** هذا الذي ذكره هنا وهو ان القيمة
في ذوات القيم لها حكم العين منقوض بما ذكر في الشفعة من هذا الكتاب فقال واذا اشترى ذمي دارا
بخمر او خنزير وشفيعها ذمي اخذها وان كان شفيعها مسلما اخذها بقيمة الخمر والخنزير فلو كان لقيمة
الخنزير حكم الخنزير لما اخذها بقيمة الخنزير كما لا ياخذها بعين الخنزير منقوض ايضا بمسئلة الغصب والاتلاف
فان المسلم اذا اتلف خنزير الذمي يضمن قيمته فلو كان لها حكم العين لما ضمنها كما لا يضمن عين الخنزير **قلت**
القيمة في حق ذوات القيم بمنزلة عينها من وجه دون وجه اما ليست بعينها فظاهر لانهما متغايران حقيقة
واما انها بمنزلة عينه فانه لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا تعين الا بالتقويم فاخذت القيمة حكم العين
من هذا الوجه وكذلك اجبرت المراة على القبول اذا اتاها بالقيمة فلما دارت القيمة بين ان يكون بمنزلة
العين وبين ان لا يكون اعطي لها حكم العين في حق الاخذ والحماية وهو في باب الزكوة ولم يعط لها حكم
العين في حق الاعطاء لانه موضع ازالة وبعد وهو في باب الشفعة والاتلاف فكان هذا نظير
ما ذكرنا في مسئلة السرقة بالانقطاع بالاستهلاك في قوله وكل اهاب دبغ فقد طهر وذكر في الفوائد
الظهيرية بعد قوله واخذ القيمة فيما لا يكون من ذوات الامثال بمنزلة العين فان قيل ما ذكرتم
يشكل بذمي استهلك عليه ذمي خنزيرا حتى ضمن قيمته فاخذ القيمة وقضى بها دينا عليه لمسلم جاز ولو كان
اخذ القيمة كاخذ العين لما جاز القضاء قيل له لما قضى بها دينا عليه وقعت المعاوضة بينه وبين صاحب
الدين وعند ذلك يختلف السبب واختلاف الاسباب بمنزلة اختلاف الاعيان على ما عرف وكذلك ذكر
سؤالا في النكتة الثانية فلم لا يجبر لغيره فقال فان قيل المسلم او الذمي لو غصب خنزير ذمي وجاء به
الى القاضي فالقاضي يامره بالرد والتسليم والامر بالرد والتسليم حماية له قيل له نحن نسلم ان لا يمكن له ولاية
حماية خنزير نفسه لا يكون له ولاية حماية خنزير غيره لغرض يستوفيه وههنا الحماية حماية لغرض يستوفيه
ولكن للقاضي فافترقا وذكر الامام المحبوبي واذا مر الذمي على العاشر بجلود الميتة هل ياخذ منه عشر ما ذكر الفقيه

ابو الليث رواية عن الكرخي انه يأخذ منه فانه كان مالا في الابتداء او بصيرورته مالا في الانتهاء بالربح كالخمر لما ذكرنا في النوادر
فان مال التاجر اذا مر به علي التاجر اذا مر به علي العاشر بمنزلة السوائم لحاجته الى الحماية وقد بينا انه لا يأخذ
من سوائم صبيانهم ويأخذ من سوائم نسائهم فكذلك حكم التاجر منهم اذا مر على العاشر وكان العاشر لا يأخذ
من مال صبيان المسلمين وان مر به عليه ويأخذ من مال نسائهم فكذلك يعامل مع بني تغلب لان الصلح جرى بيننا
وبينهم على ان يضعف عليهم ما يؤخذ من المسلمين واما العشر والخراج فيؤخذان منهما جميعا على ما يجيء وان مر على
العاشر بمائة درهم سواء كان ذلك المار مسلما او ذميا الا انه غير مأذون باداء زكوته بل هو مأذون بالتجارة
فلو اخذ كان للاخذ غير الزكوة وليس للعاشر ولاية اخذ شيء آخر سوى الزكوة ولان الكد والمالك معتبر في الزكوة
ولو مر المالك عليه بماله وكان معه دون مائتي درهم واخبر ان له في بيته مائة اخرى لم يأخذ منه فكذلك اذا
كان عنده الكد دون المالك ولا يعشرها لقوة حق المضارب لانه بمنزلة المالك حتى جاز بيعه من رب المال ثم رجع
الى ما ذكر في الكتاب وهو قوله لم يعشرها ولانه نائب عنه في اداء الزكوة ان المضارب ليس بنائب عن المالك في اداء
الزكوة انما هو نائب عن المالك في التجارة لا غير والنائب يقتصر ولايته على ما فوض اليه فكان هو في ذلك بمنزلة
المستبضع كذا ذكره الامام المحبوبي وقال ابو يوسف لا ادري ان ابا حنيفة رجع عن هذا ام لا وقال في
الايضاح والصحيح انه رجوعه في المضاربة رجوع في العبد المأذون ان العبد يتصرف لنفسه حتى لا يرجع
على المولى بالعهدة بل يباع هو فيه وما زاد فيطالب به بعد العتق وذلك لان الاذن اطلاق وفك الحجر فيكون
متصرفا لنفسه وذكر الامام التمرتاشي لا مشابهة بين المضارب والعبد المأذون لان ولاية المأذون اعم فان
الاذن في نوع يكون اذنا في الانواع ولا كذلك المضارب فلا يكون المضارب في الرجوع رجوعا في العبد فلا
يكون رجوع ابي حنيفة في المضاربة رجوعا منه في العبد لوجود الفرق بينهما وذكر فخر الاسلام في الجامع الصغير
وقد ذكر في كتاب الزكوة انه لا يؤخذ من هؤلاء جميعا بعد ذكر المضارب والمستبضع والعبد المأذون وهو
الصحيح في المأذون ايضا الا اذا كان على العبد دين محيط بماله اي جنينه لا يؤخذ منه شيء او كان معه مولاه
اولم يكن **قوله** لانعدام الملك اي عند ابي حنيفة وقوله او للشغل اي عندهما وذكر الامام المحبوبي اما اذا
كان على العبد دين محيط بكسبه فلا اشكال انه لا يأخذ شيئا كان معه مولاه اولم يكن عند ابي حنيفة لانه لا يملك
هذا المال وعندهما انه مال مشغول بالدين وذلك مانع من وجوب الزكوة وان لم يكن عليه دين فان كان معه مولاه
اخذ الزكوة اذا استجمع شرائطها وان لم يكن معه مولاه فعلى قول ابي يوسف ومحمد رح لا يأخذ منه شيئا لان المال
ملك المولى والعبد فيه تاجر كالمضارب وقد بينا في المضارب قولين لابي حنيفة فمن اصحابنا من قال كذلك له
قولان في كسب العبد المأذون وقد بينا وجه القولين ووجه الفرق والقول الصحيح فيه لان التقصير من قبله اي
من قبل المار حيث مر على عاشر الخوارج بأخذ العشر مما في يديه من المال ولا كذلك اذا غلب الخوارج على بلد فاخذوا
عشور اهلها حيث لا يثني عليهم لان التقصير ثمة جاء من قبل الامام

## باب المعادن والركاز

اخر باب المعادن عن باب العاشر لمعنيين احدهما ان اخذ العاشر العشر اكثر وجودا من المعادن التي يوجد
فيؤخذ منها الخمس والشيء الذي هو كثير الوجود وقوعا كان احوج الى البيان والثاني ان العشر اقل ادا والخمس اكثر وكان

فيه انتقال من ذكر القليل الى ذكر الكثير والقليل مقدم على الكثير وجودا فكذا بيانا ثم المال المستخرج من الارض له اسامي
ثلثة الكنز والمعدن والركاز ثم الكنز اسم لمال دفنه بنو ادم والمعدن اسم لمال خلقه الله تعالى في الارض يوم خلقت
الارض والركاز اسم لهما جميعا يذكر ويراد به المعدن ويراد به الكنز كذا في شرح الطحاوي وكان هذا كالخلق
والكسب والفعل المعروف اشتقاقها ينبئ عما اطلق عليها فانه ذكر في المغرب عدن بالمكان اقام به ومنه المعدن
لما خلقه الله تعالى في الارض من الذهب والفضة في الصحاح عدنت الابل بمكان كذا اي لزمته فلم تبرح ومنه جنات
عدن ومركز كل شيء معدنه ولزوم الاقامة انما يكون في الخلق وقيل كنز المال كنزا جمعه من باب ضرب والكنز واحد
الكنوز وهو المال المدفون تسمية بالمصدر ودلالة الجمع غلبت على فعل حادث من العبد كذا الرمح غرزه ركزا من باب
نصر ومنه الركاز المعدن او الكنز لان كلا منهما مركوز في الارض اي مثبت وان اختلف الراكز ثم المراد من الركاز
المذكور في لقب الباب الكنز لمعنيين احدهما ان هذا الباب يشتمل على بيان المعادن والكنوز على ما يجيء والثاني
انه لو اراد به المعادن يلزم محض تكرار لا فائدة فيه لانه حينئذ يكون تقديره باب في المعادن والمعادن ولهذا
لقب الامام التمرتاشي هذا الباب بباب في المعدن والكنز **قوله** معدن ذهب او فضة او رصاص او حديد
او صفر وجد في ارض خراج او عشر ففيه الخمس انما قيد بارض خراج او عشر احترازا عما يوجد المعدن في الدار
فانه لا خمس فيه عند ابي حنيفة واما اذا وجد المعدن في المفازة التي لا مالك لها ففيه الخمس عندنا ايضا كما اذا
وجد في ارض العشر والخراج كذا في شرح الطحاوي وحاصل وجوه هذه المسئلة خمسة عشر وجها وذلك لان
الذهب والفضة والذي يوجد في الارض لا يخلو اما ان كان معدنا او كنزا وكل ذلك لا يخلو اما ان يوجد في
دار الاسلام او وجد في دار الحرب وكل ذلك لا يخلو من ثلثة اوجه اما ان يوجد في مفازة لا مالك لها او في ارض
مملوكة او دار والموجود كنزا لا يخلو عن ثلثة اوجه ايضا اما ان يكون على ضرب اهل الاسلام او على ضرب
الجاهلية او اشتبه الضرب وكل ذلك مذكور في الكتاب ثم المراد من المعدن المذكور بقوله معدن ذهب
او فضة او رصاص فكان هذه الاشياء المذكورة لا ان يكون مخصوصا بالذهب والفضة لما ان المعدن
يطلق على مكان كل شيء على ما ذكرنا من الصحاح ويدل ايضا على ان المعدن غير مخصوص بالذهب والفضة
ما ذكر في المبسوط حيث قال اعلم ان المستخرج من المعادن انواع ثلثة منها جامد يذوب وينطبع كالذهب
والفضة والحديد والرصاص ومنها جامد لا يذوب بالذوب كالجص والنورة والكحل والزرنيخ ومنها
مائع لا يتجمد كالماء والقير والنفط واما الجامد الذي يذوب بالذوب ففيه الخمس عندنا وقال الشافعي
فيما سوى الذهب والفضة لا يجب شيء وفي الذهب والفضة يجب ربع العشر والنصاب عنده معتبر حتى اذا
كان دون المائتين من الفضة لا يجب شيء وفي اعتبار الحول له وجهان وذكر في الخلاصة الغزالية فلا زكوة
فيما استخرج من المعادن سوى الذهب والفضة ففيهما بعد التحصيل ربع العشر على احد القولين وعلى هذا
يعتبر النصاب وفي الحول قولان والثاني الواجب الخمس فعلى هذا لا يعتبر الحول وفي النصاب قولان واما
في الكنز فقوله مثل قولنا في انه يجب الخمس فيه على ما يجيء وفي الاسرار وقال الشافعي اذا اصاب الفضة كيله
صافية يجب فيها الخمس والا فيجب فيها العشر وقال في قول يجب ربع العشر ويعتبر له الحول والنصاب وفي

قوله اوجب العشر كما في الحبوب المعشورة لان المعدن في الاصل من اجزاء الارض وفي قوله جعله مالا مباحا مملكا
بالاصابة في دار الاسلام فلا يجب فيه شي كالصيد وانما يجب الزكوة بعد ذلك بحولان الحول ونصاب والحجة لربع
العشر ما روي ان النبي عليه السلام اقطع بلال بن الحارث معادن بالقبلية فهي يوخذ منها ربع العشر
الى يوم القيمة وبقوله عليه السلام وفي الرقة ربع العشر ولعلمائنا قول الله تعالى واعلموا انما غنمتم من شي فان
لله خمسه واليه اشار محمد بن الحسن رحمه الله حيث علل بانه مما اوجف عليه بالخيل والركاب اذ بالخيل
اوجف صاحبه ايجافا وقوله ما اوجف المسلمون عليه اي عملوا خيلهم وركابهم في تحصيله المسلمون عليه
وعلل للسقوط بانه يوجف عليه المسلمون وتفسيره ان هذه الاراضي كانت في ايدي الكفرة وصارت في
ايدينا بالقهر والغلبة الا ان الاراضي الموات والتي لم تقسم بقيت على حكم الاباحة لعينه المسلمين
عنها ولذلك يملك بالاصابة كالصيد فلما كانت الاباحة بنا على الاستغنام لم يسقط عنها حق الله تعالى
في الخمس بتركها اباها بحكم الاستغنام ولا خلاف في الكنز الجاهلي يصيبه المسلم في ارض فلاة ان فيه
الخمس لهذا المعنى فان قيل ان الكنز يجب فيه الخمس بنص فيه لا بهذه العلة قلنا ان النص يعلل ما امكن
ولما امكن بصفة الاستغنام فانها صفة موجبة للخمس لم يكن الحصر ان يمنعنا واما الجواب عن احتجاجهم بقوله
عليه السلام في الرقة ربع العشر انه بيان لما يجب بسبب الرقة نفسها وهذا يجب بسبب الاستغنام واما ما روي من
الاقطاع ان الخلاف فيما يجب بنفس الاصابة لا بما اقطع الامام فللامام ان يقطع بما استصوب فلا
يشترط الحول على مذهبه وانما ذكر هذا الدفع شبهة ترد على قوله لانه لما وجبت الزكوة على قوله
ينبغي ان يجب على شرائط الزكوة من اشتراط الحول وغيره واما على مذهبنا فلا يشترط الحول ايضا لما
ان ايجاب الخمس باعتبار انه خمس الغنايم فلا يشترط في خمس الغنايم الحول فلما لم ترد الشبهة على قولنا لم
يذكر عدم اشتراط الحول في قولنا ولنا قوله عليه السلام وفي الركاز الخمس فانه لما سئل النبي عليه السلام
عما يوجد في الخرب العادي قال فيه وفي الركاز الخمس فعطف الركاز على المدفون فعلم ان المراد من الركاز
المعدن ولانه عبارة عن الثبات يقال ركز رمحه في الارض اذا اثبته والمال في المعدن مثبت فيصح اطلاقه
على المعدن ولان المعنى الذي وجب الخمس لاجله في الكنز موجود في المعدن لما ان هذه الارض كانت
في ايدي اهل الحرب ووقعت في ايدي المسلمين بايجاف الخيل فكان هذا والكنز سواء كذا في المبسوط الا
ان للغانمين يدا حكمية لثبوتها على الظاهر الخ هذا جواب اشكال يرد على قوله وكانت غنيمة والحكم
في الغنيمة الخمس للفقرا والاربعة الاخماس للغانمين ذكر ذلك الاشكال الامام الكشاني في الجامع الصغير
فقال فان قيل لم كان الاربعة الاخماس يكون للواجد اذا وجده في ارض غير مملوكة لاحد ولو كان هذا
مدفونا حتى يجب فيه الخمس كانت الاربعة الاخماس للغانمين لا للواجد قلت هذا المال مغنوم في حق
الخمس دون الاربعة الاخماس كما في الكنز اذا وجده في الصحرا وهذا لان المال كان مباحا قبل الغنيمة
والمال المباح انما يملك باثبات اليد عليه كما في الصيد ويد الغانمين ثابتة على هذا المال حكما لا حقيقة
لان اثبات اليد على الظاهر اثبات على الباطن حكما فاعتبار الحكم ان اوجب الملك للغانمين وباعتبار الحقيقة

لا يوجب فترجح جانب الحقيقة في اربعة الاخماس لانه هو المختص بتمام الاستيلا وترجح الحكم في حق الخمس
احتياطا كما في الكنز وفيه الخلاف والحقيقة في حق الاربعة الاخماس حتى كانت للواجد اي حتى كانت
الاربعة الاخماس للواجد سوى كان الواجد حرا او عبدا مسلما او كافرا ذميا او صبيا او بالغا
او رجلا او امراة فانه يوخذ منه الخمس والباقي للواجد لان استحقاق هذا المال كاستحقاق الغنيمة وجميع
من سمينا حق في الغنيمة اما سهما او رضخا فان الصبي والمراة والعبد والذمي يرضخ لهم اذا قاتلوا
ولا يبلغ نصيبهم السهم تحرزا عن المساواة بين التبع والمتبوع وههنا لا مزاحم للواجد في الاستحقاق
حتى يعتبر التفاضل فلهذا كان الباقي له والذي روي ان عبدا وجد جرة من ذهب على عهد عمر رضي
الله عنه فادى ثمنه منه واعتقه وجعل ما بقي لبيت المال لانه كان وجده في دار رجل فكان لصاحب الخطة
فلم يبق احد من ورثته فلهذا صرف الى بيت المال وراى المصلحة في ان يعطي ثمنه من بيت المال ليوصله
الى العتق كذا في المبسوط فان قلت لو كان الموجود في المعدن ما دون النصاب والواجد فقير
ينبغي ان لا يجب الخمس لما ان مصرف الخمس الفقير وهو فقير كما في اللقطة وكذلك لو كان الموجود نصابا
والواجد مديون قلت الحديث عام وهو قوله عليه السلام في الركاز الخمس وهو يتناول الفقير
والمديون ولانه لم يجب على الواجد ولكن الخمس صار حقا للمصارف الخمس حين وقع هذا في ايدي المسلمين
من يد اهل الحرب فلا يختلف باختلاف من يظهر عليه كذا في المبسوط فان قلت لو كان الواجد ذميا
ينبغي ان يوخذ منه الكل كما لو كان حربيا لانهما في الكفر سوا ولا استحقاق لهم في الغنيمة قلت
لا بل للذمي حق في الغنيمة فان اهل الذمة لو قاتلوا اهل الحرب فانه يرضخ لهم في الغنيمة فجاز ان
يكون لهم حظ فيما له حكم الغنيمة واما الحربي فلا حظ له فيه سواء قاتل باذن الامام او بغير اذنه
فانه لا يعطى له من الغنيمة شي وقد ثبت لهذا المال حكم الغنيمة فلذلك يوخذ منه كله كذا في مبسوط
شيخ الاسلام لاطلاق ما روينا وهو قوله عليه السلام وفي الركاز الخمس ولم يفصل بين الارض والدار لان
المعدن بقي على ما كان قبل القسمة فيما يرجع الى الخمس لانهما اي المعدن والارض من اجزاء الارض حقيقة فصار كالمدفون
ولابي حنيفة ان الامام لما جعلها له وقد اصطفاها له وقطع حق الباقين عنه فلا يجب الخمس وكذلك الجواب
في المعدن اذا وجده في ارضه في رواية الزكوة من الاصل لهذا الفقه الذي ذكرنا وفرق في الجامع الصغير
وفرقه مذكور في الكتاب ذكره في الايضاح واما الجواب عن الحديث فان الامام خصه بهذه الدار فصار كانه
نفل له هذه الدار وللامام هذه الولاية ولهذا اوجب العشر والخراج في الارض دون الدار والدليل على
الفرق ايضا انه لو كانت له نخلة في داره يغل الوادي ثمرا لا يجب فيه شي ولو كانت النخلة في ارض عشرية
يجب العشر في الثمر فكذلك في حكم المعدن كذا ذكره الامام المحبوبي قوله ولا انه من اجزاء الارض قيل فيه
نوع نظر من حيث انه يجوز التيمم بما كان من اجزاء الارض ولا يجوز التيمم به اجماعا فكيف يكون هذا من اجزاء
الارض قيل له انه اراد بقوله من اجزاء الارض اتصالا له من حيث اتصال خلقة الا ترى ان المعادن يملك بالشرا
كما يملك سائر اجزاء الارض وقد خلا سائر اجزاء الدار عن حق الله تعالى فكذا المعادن وهذا بخلاف الكنز لان

الاتصال بين الكنز والدار اتصال مجاورة لا اتصال خلقة الا ترى انه لا يملك بالشرى كذا في الفوائد الظهيرية
واذا وجد ركازا اي كنزا انما فسر به لان الركاز اسم مشترك يطلق على المعدن وعلى الكنز واريد به
الكنز هاهنا لانه ذكر وجوب الخمس بالاتفاق وانما هو في الكنز لا في المعدن فان وجوب الخمس في المعدن الموجود في الارض
على قولهما لا على قول ابي حنيفة وجب الخمس عندهم اي عندنا وعند الشافعي ايضا لما روينا وهو قوله عليه السلام
فيه وفي الركاز الخمس والمراد من قوله فيه اي في الكنز على ما ذكرناه فكان ذكر الكنز مقصودا هاهنا فكان التمسك
به اولى كما تمسك به في المبسوط اذ دلالة الركاز على المدعى المنصف من الكنز بسبب دلالة الركاز على الاثبات
لا غير وهو اسم مشترك قد يدل على الكنز وقد يدل على المعدن فكان محتملا لا كالنص ولما ارادة الكنز من سياق
الحديث وهو فيما تمسك به في المبسوط فبدليل غير محتمل وكان مفسرا فالتمسك بالمفسر اولى من التمسك بالنص
فان قلت ففيما تمسك به المصنف في الكتاب شبهة ظاهرة وهي انه تمسك اولا بهذا الحديث بلفظ الركاز
على وجوب الخمس في المعدن واستدل هاهنا بهذا الحديث بلفظ الركاز ايضا على وجوب الخمس في الكنز والركاز
اسم مشترك بينهما كما ذكرنا فحينئذ يلزم فيما تمسك به المصنف تعميم المشترك والمشترك لا عموم له بالاتفاق
خصوصا في موضع الاثبات فما وجهه قلت هذا من قبيل تعميم المعنى الذي له دلالة على هذا ودلالة على هذا
فكان هذا من المدلولات جنسيه من انواع العام لا من انواع المشترك فان الركز يدل على الاثبات لغة على ما ذكرنا من
ركز الرمح اذا اثبته في الارض ثم ذلك المثبت قد يكون معدنا وقد يكون كنزا حتى لو ذكر المثبت مكان الركاز
كان ذلك عاما لا مشتركا فكذا في لفظ الركاز لانه عبارة عنه ونظير هذا قوله تعالى وذروا البيع والبيع
في نفسه مشترك بين دفع المبيع بمقابلة الثمن وبين دفع الثمن بمقابلة المبيع وهما جميعا في الآية مرادان باعتبار
عموم المعنى الذي يوجد في هذا وفي هذا وهو ان البيع في اصله عبارة عن مبادلة المال بالمال وهذا المعنى يجمع
فكانا مرادين وكذلك قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم والنكاح مشترك بين الوطي والعقد ولكن النكاح لغة في اصله
يدل على الجمع ومعنى الجمع يوجد فيهما او نقول لما دل هذا الحديث على واحد منهما بعينه ثبت الحكم في الاخر بطريق
الدلالة لوجود المعنى الذي ورد النص فيه بعينه في الاخر وهذا المعنى ايضا يجري في جميع ما ذكرنا فهي بمنزلة
اللقطة على الواجد ان يرفعها لانه علم ان ذلك من وضع المسلمين ولو وجده على وجه الارض كان لقطة فكذلك
اذا وجد تحت الارض وفي اللقطة يعرفها حيث وجدها حتى يتوهم ان صاحبها يطلبها وذلك يختلف بقلة
المال وكثرته حتى قالوا في عشرة دراهم فصاعدا يعرفها حولا وفيما دون العشرة الى ثلاثة اشهر وفيما دون الثلاثة
الى الدرهم جمعة وفيما دون الدرهم يوما وفي فلس ونحوه ينظر يمنة ويسرة ثم يضعه في كف فقير كذا ذكره الامام
المحبوبي والتمرتاشي قوله فيه الخمس على كل حال يعني سوا كان الموجود ذهبا او فضة او رصاصا او غيرها
وسوا كان الواجد صغيرا او كبيرا حرا او عبدا مسلما او ذميا يرفع منه الخمس الا اذا كان حربيا مستامنا فانه
يسترد منه كله لان هذا بمنزلة الغنيمة الا ترى انه يجب فيه الخمس ولا يتركه ملحق بغنيمة المسلمين من دار الحرب الا اذا
كان ذلك باذن الامام وشرط مقاطعة على شي فله ان يفي بشرطه لقوله عليه السلام المسلمون عند شروطهم ثم انه
ان وجد في ارض مملوكة اختلف اصحابنا فيمن يستحق اربعة اخماس فاما الخلاف في وجوب الخمس كذا في شرح الطحاوي

لما بينا اي من النص والمعقول ثم ان وجده في ارض مباحة اي الكنز الذي هو على ضرب اهل الجاهلية لما ان الكنز المضروب
بضرب اهل الاسلام لما كان ملحقا باللقطة لا يتاتى فيه هذا التفريع الذي ذكره من الخمس واربعة الاخماس فكان الحكم
عند ابي يوسف اي الخمس للفقير واربعة اخماسه للواجد كما كان في غير مالك لان هذا المال لم يدخل تحت قسمة الغنايم
لان شرط القسمة المعادلة ولو دخلت لا يتحقق المعادلة واذا لم تدخل تحت القسمة بقي مباحا فيكون لمن سبقت
يده اليه كما لو وجده في ارض غير مملوكة قلنا انا لا نقول ان الامام يملكه الحر بالقسمة بل يقطع مزاحمة ساير الغانمين
عن تلك البقعة ويقرر يده فيها ويقرر يده في المحل يوجب ثبوت يده على ما هو موجود في المحل فصار مملوكا له
بالحيازة بهذا الطريق كذا في المبسوط هو المختط له وهو الذي ملكه الامام يوم الفتح وانما سمي هو المختط له اوضا
الخط لان الامام يخط لكل واحد من الغانمين ناحية ويجعل تلك الناحية له فيملكه بها اي بالخصوص وان كانت على
الظاهر للوصول اي يد الخصوص عند المجموع لدفع شبهة اوردها شيخ الاسلام في مبسوطه وهو قوله فان قيل
يد المختط له ثابتة من وجه من حيث ان اليد على الظاهر على الباطن تقديرا واليد الحكمية لا يثبت الملك كما في حق
الغانمين فان لهم يدا ثابتة تقديرا على ما في الباطن ومع هذا لم يصر ملكا لهم حتى قلنا ان اربعة اخماسه للواجد ان
وجده في المفازة لا للغانمين كذا هنا قلنا يد المختط له يد خاصة واليد الحكمية اذا كانت بهذه المثابة تفيد
الملك في المباح كما في الصيد الا ترى ان تصرف الغازي بعد القسمة نافذ وقبل القسمة غير نافذ لما قلنا ثم باع
اي بيع الارض التي تحتها الكنز لم يخرج عن ملكه بلفظ التذكير اي لم يخرج الكنز عن ملكه بدلالة قوله لانه بالتذكير
ولم يقل لانها حتى يرجع الى الدرة لانه مودع فيها اي لان الكنز مودع في الارض وكذلك الحكم في الدرة مع السمكة
فان الدرة لا يزول عن ملك الذي اصطاده اذا بلع السمكة وفي بطنها درة وبه صرح الامام التمرتاشي وغيره
فقال هذا بمنزلة من صاد سمكة في بطنها درة ملكها فلو باع السمكة لم يزل الدرة عن ملكه لهذا فهذا مثله وذكر
ابو اليسر في الجامع الصغير في تعليل هذا فقال ان صاحب الخطة صار مالكا لهذا الكنز بملك الدار لانه بالتملك
استولى على هذه الدار ومن استولى على شي يصير مستوليا على ما فيه كما اذا استولى على جوالق فيه حنطة يصير
مستوليا على الحنطة فصار مستوليا لذلك الكنز فصار ملكا لانه كان من ملك الكفار ثم لما زال الدار عن ملكه بالبيع
بعد ذلك لا يصير مزيدا على الكنز لانه ليس من جملة الدار والتملك منه بالاستيلا فيبقى على ملكه فيكون له ثم ذكر شيخ الاسلام
في مسئلة الدرة فقال في ظاهر الرواية لم يفصل بين ان يكون الدرة مثقوبة او غير مثقوبة وقيل ان كانت مثقوبة
لا تدخل في ملك المشتري لانها بمنزلة الكنز وان كانت غير مثقوبة تدخل كمن اصطاد سمكة فوجد في بطنها عنبرا
فهو للمشتري لانه حشيش ياكله السمك فيكون تبعا له فيدخل وفي الحيطان لو كانت الدرة في الصدف فهي للمشتري
لان السمك ياكل الصدف وكل ما ياكله فهو للمشتري ولو اشترى جملا فوجد في بطنه دينارا لم يكن له لانه لا ياكله عادة
وان لم يعرف المختط له ولا ورثته ذكر ابو اليسر يوضع في بيت المال وذكر السرخسي يصرف الى اقصى مالك يعرف
في الاسلام كذا في الجامع الصغير للامام التمرتاشي ومن دخل دار الحرب بامان فوجد في دار بعضهم ركازا اي سوا
كان معدنا او ركازا وهكذا الخط شيخ وهكذا في المبسوط ايضا فقال والوجه الثاني اذا وجد كنزا في دار
الحرب ثم قال واعلم بان محمدا وضع هذه المسئلة في الجامع الصغير وفي الاصل في الركاز فقال ثم لم يدخل دار

الحرب بامان ووجد في دار بعضهم كان رده عليهم وان وجد في الصحراء وبرية موضعاً لا يكون
مملوكاً لاحد كالمفازة فهو له ولا شيء فيه قال شيخ الاسلام اراد بالركاز في هذه المسئلة المعدن
دون الكنز والقدوري ذكر هذه المسئلة في شرحه ووضعها في الكنز وجعل الجواب فيه على نحو ما ذكر محمد
في الاصل وفي الجامع الصغير فهذا يبين لك ان الكنز والمعدن في هذه الصورة واحد وهذا كله في حق
تحرزا عن الغدر قال عليه السلام في العهود وفاء لا غدر وقال ايضاً لكل غادر لواء يعرف به يوم
القيمة وان وجد في الصحراء اي في الصحراء التي في حيز دار الحرب ولكن ليست بمملوكة لاحد على
ما ذكرنا لانه ليس في يد احد على الخصوص فان قيل يدهم ثابتة على ما وجد في الصحراء الا ترى
ان المستامن في دارنا لو وجد شيئاً من ذلك في الصحراء فلا حق له فيه ويوخذ ذلك منه لثبوت يد المسلمين
عليه فيجب ان يكون كذلك ما وجدها المستامن في دارهم قلنا اليد على ما في الصحراء انما تثبت
حكماً ودار الاسلام دار احكام فيعتبر اليد الحكمية فيها على الموجود فاما دار الحرب دار قهر وليست
بدار حكم فانما يعتبر فيها ثبوت اليد حقيقة وذلك لا يوجد فيما وجد في الصحراء فيكون كسائر ما لا يد
ما في دار الحرب مباح الاخذ وانما عليه التحرز عن الغدر واخذ الموجود في الصحراء ليس بغدر في شيء كذا
ذكر السؤال والجواب شمس الائمة السرخسي في الجامع الصغير ولا شيء فيه اي لا خمس فيه لان الخمس انما يجب
فيما يكون في معنى الغنيمة وهي ما كان في يد اهل الحرب ووقع في يد المسلمين بايجاف الخيل والركاب ولم
يوجد ذلك في هذا المال فلا يجب الخمس بمنزلة المتلصص في دار الحرب اذا اخذ شيئاً من اموالهم واحرزه
بدار الاسلام بخلاف الموجود في دار الاسلام فانه كان في يد اهل الحرب ووقع في يد المسلمين بايجاف
الخيل والركاب حين افتتحت البلاد فلذا وجب فيه الخمس وليس في الفيروزج يوجد في الجبال خمس انما
قيد بقوله يوجد في الجبال احترازا عما يوجد هذا وغيره مما ذكر بعده من الزيبق واللؤلؤ في خزائن الكفار
فاصيب قهراً فانه يخمس بالاتفاق لانه مال الغنيمة كساير الاموال هذا اشار في الفوائد الظهيرية
وكذا صرح في الايضاح وقال قال ابو الحسن واما المدفون من هذه الاشياء ففيه الخمس كساير انواع الاموال
لا خمس في الحجر والفيروزج حجر فانه لا ينطبع ويجوز التيمم به الا ان بعض الاحجار يكون اضوا من بعض
كذا في جامع قاضيخان والمحبوبي وذكر في المبسوط لفظ الحديث لا زكوة في الحجر ثم قال معلوم انه لم
يرد به اذا كان للتجارة وانما اراد به اذا استخرجه من معدنه فكان هذا اصلاً في كل ما هو في معناه وفي
الزيبق الخمس الزيبق بالياء فارسي معرب وقد اعرب بالهمز ومنهم من يقوله بكسر الباء يعني بعد الهمز
فيلحقه بالزبرج وهو ما يعلو الثوب الجديد مثل ما يعلو الخرد والصيد وهو الداهية كذا في الصحاح
اي الزيبق الذي اصيب في معدنه يقع الاحتراز عما ذكرنا مما يوجد في خزاين الكفار فان فيه الخمس
بالاتفاق بلا خلاف وكذلك صرح في المبسوط بذلك القيد فقال واما الزيبق اذا اصيب من معدنه ففيه
الخمس في قول ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا شيء فيه وحكي عن ابي يوسف ان ابا حنيفة كان يقول
اولا لا شيء فيه وكنت اقول فيه الخمس فلم ازل به اناظره واقول انه كالرصاص حتى قال فيه الخمس ثم رأيت

ان لا شيء فيه فصار الحاصل ان على قول ابي حنيفة الاخر وهو قول ابي يوسف الاول وهو قول محمد رحمهم الله
فيه الخمس وعلى قول ابي يوسف وهو قول ابي حنيفة الاول لا شيء فيه قال لانه ينبع من عينه ولا ينطبع
بنفسه فهو كالقير والنفط وجه قول من اوجب الخمس انه يستخرج بالعلاج من عينه وينطبع مع
غيره فكان كالفضة فانها لا تنطبع ما لم يخالطها شيء ثم يجب فيه الخمس فهذا امثله وقال الامام التمرتاشي
قال ابو يوسف الخمس لانه معدن بدليل انه يستقى بالدلاء فصار كالنفط ولهما انه جوهر اذابته حرارة
معدنه فصار كالذهب بالنار وفي الاسرار في تعليل ابي يوسف لانه بمنزلة القير والنفط
اي هو من جملة المياه ولا خمس في الماء لمعاهدته ولا خمس في اللؤلؤ تكلم الناس في اللؤلؤ فقيل انه مطر
الربيع يقع في الصدف فيصير لؤلؤا فعلى هذا اصله من الماء وليس في الماء شيء وقيل ان الصدف حيوان
يخلق فيه اللؤلؤ وليس في الحيوان شيء وهو نظير ظبي المسك يوجد في البر فلا شيء فيه كذا في المبسوط
لان عمر رضي الله عنه اخذ الخمس من العنبر فانه روي ان يعلى بن امية كتب الى عمر بن الخطاب رضي الله عنه
يساله عن عنبرة وجدت على الساحل فكتب اليه في جوابه انه مال الله يؤتيه من يشاء وفيه الخمس كذا في
المبسوط قلت هذا الذي ذكر يصلح حجة في العنبر لا في اللؤلؤ ولم يذكر في الكتاب حجته في اللؤلؤ
وذكر في الفوايد الظهيرية ان السؤال عن عمر كان عنهما جميعاً فانه سئل عن العنبر واللؤلؤ يستخرجان
من البحر فقال فيهما الخمس والاولى في الاحتجاج على قوله ما ذكره في المبسوط من دليل المعقول فانه نعم الكل
فقال ولان نفيس ما يوجد في البحر يعتبر بنفيس ما يوجد في البر وهو الذهب والفضة لان الدنيا
بر وبحر وليس هذا كالسمك فانه صيد ولا خمس في صيود البر فكذلك في صيود البحر وابو حنيفة ومحمد
استدلا بما روي عن ابن عباس انه قال في العنبر انه شيء دسره البحر فلا شيء فيه وحديث عمر محمول على الجيش
دخلوا ارض الحرب فيصيبون العنبر في الساحل وعندنا في هذا الخمس لانه غنيمة ثم وجوب الخمس
فيما يوجد في البر كان لمعنى لا يوجد ذلك المعنى في الموجود في البحر وهو انه كان في يد اهل الحرب
وقع في ايدي المسلمين بايجاف الخيل والركاب وما في البحر ليس في يد احد قط لان قهر الماء يمنع قهر
غيره ولهذا قال مشايخنا لو وجد الذهب والفضة في قعر البحر لم يجب فيه شيء كذا في المبسوط فيما دسره
البحر اي دفعه وقذفه في باب طلبه يقول اي يوجب الخمس في العنبر الذي دسره البحر فلم يبق حجة
لابي يوسف في حديث عمر حينئذ قلت لكن لا يتم لهما دفع قول ابي يوسف بمطلق ما ذكر في الكتاب من
دسر البحر الذي يجب فيه الخمس فان في حديث ابن عباس كان العنبر مما دسره البحر ايضاً على ما ذكرت من
المبسوط ونفي الخمس عنه فلا بد من زيادة القيد الذي يوجب الخمس بعد وجود دسر البحر في حديث عمر وهو ان
يقال والمروي عن عمر فيما دسره البحر الذي من دار الحرب فدخل الجيش دار الحرب فوجدوه على ساحل بحر دار
الحرب فاخذوه فكان غنيمة فيجب الخمس واما حديث ابن عباس ففيما دسره البحر الذي في دار الاسلام ووجده
واحد من الناس او فيما دسره البحر الذي في دار الحرب ولكن اخذه واحد من المسلمين فلا خمس فيه لانه بمنزلة
المتلصص لا كالمجاهد وليس فيما اخذ المتلصص خمس وفي المبسوط وقيل العنبر نبت ينبت في البحر بمنزلة

الخشخش في البر وقيل انه خثى دابة في البحر وليس في خثى الدواب شيء وكان المسالك العنبر نبات يكون في قعر البحر فربما يبتلعه الحوت فاذا استقر في بطن الحوت لفظه لمرارته ولم يبتلعه الحوت فهو الجيد منه وفي الجامع الصغير للامام الاسبيجابي وقد وقع الاختلاف في هذه المسايل في اربعة مواضع في ثلثة منها محمد مع ابي حنيفة وابو يوسف في حد احدها الكنز اذا وجد في ارض مملوكة فهو لصاحب الخطة عندهما وعند ابي يوسف للواجد الثاني فهو ان المستخرج من البحر الخمس فيه عندهما وعنده فيه الخمس والثالث الزيبق يجب الخمس فيه عندهما وعنده لا يجب والرابع محمد مع ابي يوسف فهو المعدن اذا وجده في الدار عند ابي يوسف الخمس فيه وعندهما الخمس فيه متاع وجد ركازا انتصابه على الحال اي وجد المتاع حال كونه ركازا الحال كونه لقطة ولا حال كونه موضوعا في البيت وغيرهما من التقدير لان الاسم عن الصفة والمصدر ربما تنتصبان في باب الحال نحو هذا بسرا اطيب منه رطبا وانما ابهم لفظ الركاز ولم يفسره بالكنز او بالمعدن كما كان فسره فيما قبل لما ان الكنز والمعدن لا يتفاوتان في هذا الحكم لما ان المسئلة مفروضة فيما اذا وجد المتاع في ارض لا مالك لها والحكم فيه كذلك لما ذكرنا في الوجود من الذهب والفضة وانما ذكر هذه المسئلة بعد ذكر هذا الحكم في الذهب والفضة ليبين ان وجوب الخمس لا يتفاوت بين ان يكون الركاز من النقدين وغيرهما بخلاف الزكوة فانها تتفاوت حيث لا يجب الزكوة في المتاع الذي لغير التجارة لما ان وجوب الخمس هنا باعتبار الغنيمة وفي اسم الغنيمة كل المال سوا بعد ان ثبت الانتقال من ايدي الكفرة الى ايدي المسلمين بطريق القهر والغلبة حقيقة او حكما وقال في الفوايد الظهيرية والمتاع مما يتمتع به في البيت من الرصاص ونحوه اي ينتفع به وقيل المراد به الثياب لانه يستمتع بها **قلت** وتفسيرهم بالذهب والفضة مما لا يكاد يصح لانه حينيذ يقع تكرار محضا من غير فايدة في حق الذهب والفضة ولان لفظ الكتاب بقوله لانه غنيمة بمنزلة الذهب والفضة تنادي بان المراد غير الذهب والفضة والا يلزم ان يكون المقيس والمقيس عليه واحدا وهو محال وقال ابو اليسر هذا الحكم في المتاع فيما اذا علم انه للكفار لانه والذهب والفضة سواء

## **باب زكوة الزروع والثمار**

المراد من الزكاة هنا العشر فلما سمي اخذ الزكوة بالعاشر فيما تقدم سمي العشر هنا بالزكوة لما بينهما من المناسبة التي تجيء وقال الامام بدر الدين الكردري تسمية الزكوة هنا تخرجت على قولهما لانهما يشترطان النصاب والبقاء فكان هو نوع زكوة ثم الحاق العشر بالزكوة وتاخيره عنها ظاهر اما الالحاق فلان الله تعالى قرنهما في الكتاب ولحق العشر عنه وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا كلوا من طيبات ما كسبتم ومما اخرجنا لكم من الارض فقيل المراد بالمكسوب مال التجارة ففيه بيان زكوة التجارة والمراد من قوله تعالى اخرجنا لكم من الارض العشر كذا في المبسوط ولانهما من الوظايف المالية وان وجبتا لما تقدم المبرة واما التاخير بعدما ثبت في الكتاب كذلك فان العشر مونة فيها معنى القربة والقربة فيه تابعة والزكوة قربة محضة وهي من اركان الدين فتقدم العبادات الخالصة على غيرها في المواضع اجمع فكذا هنا والاصل في وجوب العشر ايضا قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده وقوله عليه السلام ما اخرجت الارض ففيه العشر والكلام في هذا الباب في خمسة مواضع احدها في ان العشر واجب وقال بعض الناس منسوخ بقول علي رضي الله عنه نسخت الزكوة كل صدقة قبلها

ولنا الاحاديث المشهورة من قوله ما سقته السماء ففيه العشر وغيره والثاني في ان النصاب هل يشترط فيه خمسة اوسق ام لا والثالث هل يشترط البقاء ام لا والرابع هل يجب العشر فيما لا يدخل تحت الوسق عندنا وعند الشافعي لا يجب والخامس في ان ما يوجد في الجبال التي لا يملكها احد من الثمار هل يجب فيه العشر ام لا **قوله** قال ابو حنيفة في قليل ما اخرجته الارض وكثيره العشر فان الاصل عند ابي حنيفة ان كل ما يستنبت في الجنان ويقصد به استغلال الاراضي ففيه العشر الحبوب والبقول والرطاب والرياحين والوسمة والزعفران والورد والورس فذلك سواء وهو قول ابن عباس وقد روي انه حين كان واليا بالبصرة اخذ العشر من البقول من كل عشر دساتج دستجة كذا في المبسوط سواء سقي سيحا اي ماء جاريا وفي الصحاح السيح الماء الجاري من ساح الماء سيحا اذا جرى على وجه الارض وانتصابه على انه مفعول بانه من سقي كقوله تعالى وسقوا ماء حميما او سقته السماء اي المطر قال الله تعالى وارسلنا السماء عليهم مدرارا وقال الشاعر اذا سقط السماء بارض قوم رعيناه وان كانوا غضابا الا الحطب والقصب والحشيش لانها لا تستنبت في الجنان عادة بل تنفى عنها حتى لو اتخذها مقصبة او مشجرة او منبتا للحشيش يجب فيها العشر والمراد بالمذكور القصب الفارسي اما قصب السكر وقصب الذريرة ففيهما العشر لانه يقصد بهما استغلال الاراضي كذا في الهداية وغيرها ... [illegible] السعف فانه من اغصان الاشجار وليس في الشجر عشر والتبن فانه ساق الحب كالشجر للثمار والحشيش فانه ينفى من الارض ولا يقصد استغلال الاراضي به والطرفاء والقصب فانه لا يقصد استغلال الاراضي بهما كذا في المبسوط وذكر الامام التمرتاشي قال ابو حنيفة في كل ما ينبت الارض ويبتغى به النماء قليلا كان او كثيرا رطبا كان او يابسا يبقى من سنة الى سنة او لا يبقى يوسق او لا ففيه العشر ان سقي سيحا ونصف العشر ان سقي بغرب او دالية وقالا لا يجب الا فيما له ثمرة باقية اذا بلغ خمسة اوسق بهذين القيدين ثلثة قيد بالثمرة احترازا عن غير الثمرة والثمرة اسم لشيء من اصل وقيد بالباقية احترازا عن غير الباقية وحد البقاء ان يبقى سنة في الغالب من غير معالجة كثيرة فلذلك يجب العشر في الحنطة والشعير والزبيب وغيرها من الحبوب لانها ثمرة باقية لانها تبقى سنة من غير معالجة ولا يبقى في الخوخ والتفاح والسفرجل لانها لا تبقى سنة الا بمعالجة كثيرة ولا يجب العشر في الوسمة وان كانت مما يبقى لان اسم الثمر لا ينطلق عليها ويجب في الزعفران والورس والعصفر لان اسم الثمر ينطلق عليها ويبقى سنة وكذلك يجب في التمر والزبيب لانه ثمرة باقية من غير زيادة معالجة كذا في مبسوط شيخ الاسلام والوسق ستون صاعا بصاع رسول الله عليه السلام فخمسة اوسق الف ومايتا من لان كل صاع اربعة امنا قال شمس الايمة الحلواني هذا قول اهل الكوفة وقال اهل البصرة الوسق ثمانون منا كذا في المبسوط والفوايد الظهيرية الخضراوات بفتح الخاء الفواكه كالتفاح والكمثرى وغيرهما والبقول كالكراث والكرفس وقد يقام مقامها الخضر جمع خضرة وهي في الاصل لون الاخضر فسمي به كذا في المغرب قوله عليه السلام ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة المراد من الصدقة العشر لان زكوة التجارة يجب فيما دون خمسة اوسق اذا بلغ قيمته مايتي درهم فيحمل على ما كان الحديث نصا في المسئلة ولانه صدقة بدليل انه يتعلق بنماء الارض كالزكوة يتعلق بنماء المال وبدليل انه لا يجب على الكافر ابتداء ويصرف مصارف الصدقات لانهم كانوا يتبايعون بالاوساق كما ورد به الحديث وقيمة خمسة اوسق مايتا درهم وفي الفوايد الظهيرية والحاصل ان الحديثين اذا وردا واحدهما عام والآخر خاص فان علم ان العام اول والخاص آخر يخص العام بالخاص وان علم ان الخاص اول والعام آخر كان العام ناسخا للخاص مثاله من قال لعبده اعط زيدا درهما ثم قال لا تعط احدا شيئا كان القول الآخر ناسخا للاول ولو قال اولا لا تعط

احد سنتين ثم قال العطف زينا انهما كان تخصيصا لو بدي من ذلك العام هذا مذهب عيسى بن ابان من اصحابنا وهو المختار
وقال محمد بن شجاع البلخي هذا اذا علم تاريخهما اما اذا لم يعلم فانه يجعل العام اخرا لما فيه من الاحتياط وههنا لم
يعلم التاريخ ورودا فيجعل العام اخرا هذا مجموع ما ذكره الامام الزاهد الصفار فان قلت العشر بمنزلة الزكوة
من حيث انه يصرف الى اهل السهمان المذكورين في الزكوة فيجب ان يكون ما فيه عفو ونصاب قياسا على الزكوة قلت قال
القاضي الامام ابو زيد في الاسرار ان سبب وجوب العشر الارض النامية بالزراعة حتى جوز ابو يوسف تعجيل العشر
قبل النبات فلا يكون الخارج عفوا كما في خراج المقاسمة لما ان الارض عفو لا يجب فيها شي حتى يخرج النما ولان الزكوة
يتكرر في مال واحد ولو لم يجعل لها نصاب لاستاعلى المال كله فيفتقر رب المال واما العشر اذا اخذ مرة لا يوخذ ثانيا
وان تكرر السنون فيبقى الباقي لرب المال فكان كالخمس ولان الزكوة لا يجب الا على غني بالمال الذي هو سبب الوجوب وانه
لا يجب الغني ما لم يكن له مالا مقدرا والعشر يجب على الفقير فيجب ان لا يتعلق بمقدر معين لما انه يجب بحق الارض فيجب
في القليل والكثير كخراج المقاسمة ولا يعتبر بالمالك فيه اي في العشر حتى وجب في ارض المكاتب والوقف كذا في المبسوط
والاسرار وذكر في المبسوط ان كانت الارض لمكاتب او صبي او مجنون وجب العشر في الخارج منها عندنا وقال الشافعي
في الخارج من ارض المكاتب والعشر عنده قياس الزكوة لا يجب الا باعتبار المالك اما عندنا فالعشر مؤنة الارض
النامية كالخراج فالمكاتب والحر فيه سواء وكذلك الخارج من الاراضي الموقوفة على الرباطات والمساجد يجب فيه
العشر عندنا وعنده فلا يجب الا في الموقوفة على اقوام باعيانهم فانهم كالملاك والزكوة غير منفي لان الخضراوات
اذا كانت للتجارة يجب فيها الزكوة بالاتفاق فعلم ان المنفي هو العشر ولنا ما روينا وهو قوله عليه السلام ما اخرجته
الارض ففيه العشر ومرويهما وهو ليس في الخضراوات صدقة محمول على صدقة ياخذها العاشر لاجل الفقراء عند ابا
المالك عن دفع القيمة وهذا هو المنفي عند ابي حنيفة اي لا ياخذ العاشر من الخضراوات عند ابي حنيفة اذا مر بها
على العاشر وهذا معنى قوله في الكتاب وبه ياخذ ابو حنيفة فاي ويمرويهما يعمل ابو حنيفة في هذا المحمل الذي
حملناه عليه الا انه لا يكون العشر فيه وفي مبسوط شيخ الاسلام قال ابو حنيفة ان العاشر لا ياخذ من الخضراوات اذا
مر عليه وقالا ياخذ العشر منه قياسا على سائر الاموال وله ان الاخذ ثبت نظرا للفقراء ولا نظر ههنا لان العاشر
في الاغلب يكون نائيا عن البلد ولا يجد فقيرا ثمة ليؤدي اليه فيحتاج ان يبعث بها الى البلدة ومتى بعث ربما تفسد
قبل الوصول الى الفقراء فيؤدي الى الضرر فلا ياخذ بل يؤديه بنفسه فان قيل ينبغي ان ياخذ عنها دراهم او دنانير او غنما
كما ياخذ من قيمة الخمر عند تعذر اخذ العين قلنا له ذلك اذا اعطاه ولا كلام واما اذا ابى فقال العطية من النصاب
فيقول لا ياخذ من النصاب بخلاف قيمة الخمر لانه تعين اخذ قيمة الخمر لان الخمر غير متقوم في حق العاشر ولا كذلك ههنا
لان الخضراوات مال متقوم في حق الكل فان قيل ينبغي ان ياخذ ويصرف المأخوذ الى عمالته قلنا عند ابي حنيفة لو
اخذ ليصرف الى عمالته كان له الاخذ وانما لا ياخذ اذا اراد الصرف الى الفقراء ولان الارض قد تستنمي بما لا يبقى لان الاستنماء
بالخضر فوق الاستنماء بالحنطة والشعير لان نفع هذه الاشيا اعظم الا ترى ان محمدا وضع الخراج على الكرم اكثر
مما وضع على المزارع لما قلنا ان نفعه ابلغ كذا ذكره فخر الاسلام والسبب هو الارض النامية وهي موجودة فلو لم يجب
العشر فيما لا يبقى لزم اخلاء السبب عن الحكم في موضع يحتاط في اثبات ذلك الحكم وهو لا يجوز ولهذا يجب فيه الخراج اي فيما

لا يبقى

لا يبقى من الخارج كالخضراوات او في الارض النامية بالخراج الذي لا يبقى على تاويل المكان اما قصب السكر
ففيه العشر قال شيخ الاسلام في مبسوطه وقصب السكر ان كان يخرج منه العسل يجب فيه العشر وان كان
لا يخرج منه العسل كالقصب الفارسي لا يجب فيه العشر قيل انما لا يخرج منه العسل اذا يبس وقصب الذريرة
نوع من القصب في مضغه حرافة ومسحوقه عطر يوتى به من الهند وانما سمي بها لانها تجعل ذريرة وتلقى
في الدواء كذا وجدت بخط شيخي رحمه الله بخلاف السعف والتبن السعف ورق جريد النخل الذي يتخذ
منه الزبيل والمراوح وعن الليث اكثر ما يقال له السعف اذا يبس واذا كانت رطبة فهي الشطبة وقد
يقال للجريد نفسه سعف والواحدة سعفة فان قلت ينبغي ان يجب العشر في التبن لانه كان واجبا
وقت كون الزرع قصيلا والتبن هو القصيل ذاتا الا انه زادت فيه اليبوسة وبها لا يتغير الواجب
قلت انما لا يجب العشر في التبن لان العشر كان واجبا قبل ادراك الزرع في الساق حتى لو فصله يجب العشر
في القصيل فاذا ادرك يتحول العشر من الساق الى الحب كما يحول الخراج من المكنة عند التعطيل الى الخارج
عند الخروج لان المقصود الحب والثمر دونهما لان المقصود الحب والثمر لا السعف والتبن فانهما ليسا
بمقصودين الغرب الدلو العظيم الدالية المنجنون تديرها البقرة والناعورة يديرها الماء من دلوت الدلو
نزعتها كذا في الصحاح وذكر في المغرب الدالية جذع طويل يركب تركيب مداق الارز وفي راسه مغرفة
كبيرة يسقى بها على القولين اي على حسب اختلاف القولين فيما يستنمي من عدم اشتراط النصاب والبقاء
او اشتراطهما لان المونة يكثر فيه ونقل فيما يستقي بالسماء ذكر في المبسوط وعلل بعض المشايخ بقلة المونة
فيما سقته السماء وكثرة المونة فيما سقي بغرب ودالية فقال لو كثرة المونة تاثير في نقصان الواجب
وهذا ليس بقوي فان الشرع اوجب الخمس في الغنائم والمونة فيها اعظم منها في الزراعة ولكن هذا تقدير
شرعي فيتبع ويعتقد فيه المصلحة وان لم نقف عليها وان سقي سيحا وبدالية وانما ذكر المعطوف بالبا
دون المعطوف عليه لما ان السيح اسم للما دون الدالية فان الدالية آلة الاستقا فلا يصح ان يقال
وان سقي دالية لان الدالية غير مسقية بل هي آلة السقي فلذلك ذكرها بالبا لانه لا يمكن التقدير الشرعي
وهو الوسق فيه اي فيما لا يوسق كالزعفران والقطن الاحمال جمع حمل بكسر الحا كذا في المغرب لان التقدير
بالوسق كان باعتبار انه اعلى ما يقدر به لان الوسق اقصى ما يقدر به من معياره لانه يقدر اولا بالصاع
ثم بالكيلجة ثم بالوسق فكان الوسق اقصى ما يقدر من معياره واقصى ما يقدر في السكر والزعفران بالمن
لانه يقدر اولا بالسنجات ثم بالساتير ثم بالمن فكان المن اقصى ما يقدر به الزعفران من معياره وفي العسل
الفرق وفي القطن اقصى ما يقدر به الحمل لانه لا يقدر بالسنجات وانما يقدر بالاساتير ثم بالحمل فكان الحمل اعلى
ما يقدر به القطن كذا في مبسوط شيخ الاسلام وفي العسل العشر اذا اخذ من ارض العشر وانما قيد بارض العشر
لانه اذا كان في ارض الخراج فلا شي فيه لا خراج ولا عشر لما بينا وقيل في المن يسقط العواسج في ارض لبنان
العشر وفيه نظر لانه انما في كذا ذكره التمرتاشي فاشبه الابريسم اي فاشبه الابريسم الذي يكون من دود القز
وكذلك لان النحل طاير يسكن الاراضي كفراخ الحمام وليس بنزل الخارج من الارض والعشر انما وجب بما يخرجه

العلم

الارض ولنا ما روي عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه ان بني شبابة قوما من جرهم كانت لهم نحل عسل
يؤدون الى رسول الله عليه السلام من كل عشر قرب قربة وكان يحمي لهم واديهم فلما كان في زمن عمر رضي الله عنه
استعمل عليهم سفيان بن عبد الله الثقفي رضي الله عنه فابوا ان يعطوه شيئا فكتب في ذلك الى عمر فكتب اليه عمر ان
النحل ذباب غيث يسوقه الله تعالى الى من يشاء فان ادوا اليك ما كانوا يؤدونه الى رسول الله عليه السلام فاحم اليهم
واديهم والا فخل بينها وبين الناس فدفعوا اليه العشر وعن ابي سلمة عن ابي هريرة ان رسول
الله عليه السلام كتب الى اهل اليمن ان في العسل العشر والمعنى فيه ان النحل ياكل من انوار الشجر وثمارها كما قال تعالى
ثم كلي من كل الثمرات وما يكون منه العسل متولدا من الثمار اذا كانت في الارض العشرية العشر فكذا فيما يتولد
منها ولهذا لو كانت الارض الخراجية لم يكن فيه شيء فانه ليس في ثمار الاشجار النابتة في ارض الخراج شيء وبهذا
فارق دود القز فانه ياكل الورق وليس في الاوراق شيء فكذلك ما يتولد منه ولان الاراضي تستنمي في بلاد
العسل باتخاذ الكلايا فالتحق النما بالعسل بالنما الخارج من الارض بالعرف والعادة بخلاف فرخ الحمام فانه
ليس مروه لا لاستنما الاراضي كذا في المبسوط والاسرار قلت الذي ذكرته ان العسل اذا اخذ من ارض
الخراج لا شيء فيه ولا عشر ولا خراج هو رواية مبسوط شمس الائمة السرخسي ولكن ذكر في الفوائد الظهيرية
ولا يقال بان العسل لما كان من انزال وجب ان يجب فيه الخراج اذا كان في ارض الخراج ثم قال الا انا نقول انما يجب
ان لو كانت الانزال محلا لايجاب الخراج وليس كذلك لان الخراج انما يجب في الذمة ولا كلام فيه وانما الكلام
في الوجوب فيه قول محمد في الكتاب وان كان في ارض الخراج ولا شيء فيه اي لا شيء في العسل ولكن يجب الخراج
باعتبار التمكن من الاستنزال هكذا ذكره شيخ الاسلام ولهذا وجب الخراج في الارض لم يجب العشر في العسل
تحرزا عن الجمع بين العشر والخراج كذا في الفوائد ولهذا الاختلاف الرواية ابهم المصنف في الكتاب ذكر
ما اذا كان العسل في ارض الخراج لحديث ابن شبابة وفي بعض النسخ بني سيارة بنو شبابة قوم بالطائف
من خثعم كانوا يتخذون النحل حتى نسب اليهم العسل فقيل عسل شبابي وسيارة تصحيف كذا في المغرب ومنه
لفظ الفوائد كان عمر شبابي اي من العسل الشبابي لانه يعتبر فيه القيمة هو اصله اي قيمة خمسة اوسق
مراده ما يوسق لا شيء فيه حتى يبلغ عشر قرب كل قربة خمسون منا كل فرق ستة وثلثون رطلا ذكر المطرزي
في المغرب الفرق بفتحتين اناء ياخذ ستة عشر رطلا وذلك ثلثة اصوع هكذا في التهذيب عن ثعلب وخالد
ابن يزيد قال الازهري والمحدثون على السكون وكلام العرب على التحريك وفي الصحاح الفرق مكيال معروف
بالمدينة وهو ستة عشر رطلا قال وقد يحرك ثم قال المطرزي قلت وفي نوادر هشام عن محمد الفرق ستة
وثلثون رطلا ولم اجد فيما عندي من اصول اللغة وذكر في شرح الطحاوي بل فرق ستة وثلثون رطلا وهي
ثمانية عشر منا فيكون جملته تسعين منا وفي القطن يجب خمسة احمال كل حمل ثلثمائة من فيكون جملته
الفا وخمسمائة ان المقصود حاصل وهو الخارج ولا معتبر بكون الارض مملوكة له بدليل وجوب العشر على
المستعير اذا زرع وان لم تكن الارض مملوكة له لما ان الخارج سلم له من غير عوض كذا ههنا وجه الرواية عن
ابي يوسف والحسن بن زياد انه مباح ولا شيء في المباح كالصيد والحشيش وكل شيء اخرجته الارض مما فيه العشر



لا يحتسب اجر العمال ونفقة البقر وكان غرضه ان يقول العشر او نصف العشر اذ الواجب احد جزئين في احد جزئين
على ما جاء في الحديث ما سقته السماء ففيه العشر وما سقي بغرب او دالية ففيه نصف العشر وفي رواية انس عن النبي
عليه السلام انه قال في كل ما اخرجته الارض ففيه العشر او نصف العشر قال الفقيه ابو جعفر في كشف الغوامض انما
ذكر ابو حنيفة ذلك تسمية للشيء باغلب الاسمين لان وجوب العشر في بلاد المسلمين اكثر لان الاراضي التي تسقيها السماء
او تسقى سيحا اكثر وما يسقى بالدوالي والسواقي اقل ونظيره العمران لان ولاية عمر رضي الله عنه كانت امد من
ولاية الصديق رضي الله عنه كذا في الفوائد الظهيرية لا يحتسب اجر العمال ونفقة البقر اي لا يرفع المؤنة من العشر
مثل اجر العمال والبقر وكرى الانهار وغير ذلك اي لا يقال بعدم وجوب العشر في قدر الخارج الذي يقابله
المؤنة من حيث القيمة بل يجب العشر في كل الخارج ومن الناس من قال يجب النظر الى قدر قيم المؤن من الخارج فيسلم له
ذلك القدر بلا عشر ثم يعشر الباقي لان قدر المؤن بمنزلة السالم له بعوض كانه اشتراه الا ترى ان من زرع في
ارض مغصوبة سلم له من الخارج بقدر ما غرم من نقصان الارض فطاب له كانه اشتراه ووجه قولنا ما روينا
ان النبي عليه السلام قال ما سقته السماء ففيه العشر وما سقي بغرب ففيه نصف العشر حكم بالتفاوت لتفاوت المؤن
فلو رفعت المؤن لصار الواجب متفقا فهذا نص في الباب ولا قياس مع النص وهذا لانه لم يشرع متكررا
باعتبار خارج واحد فلم يعتبر فيه شرط زايد برفع المؤن الا ان المؤن لا ترفع في نصاب الزكوة مثل اجرة حفظ
السائمة وغيرها ففي هذا وهذا من الخواص كذا في الجامع الصغير لفخر الاسلام فلا معنى لرفعها لانه لو جاز رفع
المؤنة لما حكم الشارع بتفاوت الواجب عند تفاوت المؤنة لان عند الرفع يصير الواجب متفقا مع اختلاف المؤنة
بيان هذا ما لو كان الخارج مثلا فيما سقته السماء اربعين قفيزا واستحقت فيه القفيزين لحفظ واستيجار العمال
والثيران فان الواجب فيه على قول العامة وهو ظاهر الرواية اربعة اقفزة باعتبار الجميع الخارج على قول ذلك البعض
الذي ذكرنا كان الواجب عليه قفيزين للعشر لان ما يقابل المؤنة من الخارج بمنزلة السالم بالعوض كما في الغصب على
ما ذكرنا فلا يجب في قدر ما يقابله شيء من العشر وانا نقول لو قلنا هكذا لكان الواجب متحدا مع اختلاف المؤنة فانه اذا
كان الخارج اربعين قفيزا فيما سقي بغرب او دالية فان الواجب فيه قفيزان بحكم الشرع ولو قلنا برفع المؤنة فيما
سقته السماء اي لو قلنا بعدم وجوب العشر فيما يقابله من المؤنة لكان الواجب عليه ايضا قفيزين كما كان الواجب
على الذي سقي بغرب او دالية قفيزين هذا هو تفسير اتحاد الواجب مع اختلاف المؤنة وهو خلاف حكم الشرع
فلا يجوز وذكر صدر الاسلام ابو اليسر في الجامع الصغير فانه لا يحتسب اجر العمال ولا نفقة البقر لانه سلم له تسعة الاعشار
او تسعة اعشار ونصف عشر اذا كثرت النفقة بسبب الغرب والدالية فقد نظر له بهذا الطريق فلا يجب النظر
بطريق اخر قلت الا ابارك ولا منع لمن لم يغتنم ما اتعبت نفسي في تنقيح المضايق وسنى الطريق بل اعتق شر
مطامعهم لم تكن هي فيه وانما يقاصر همكبهم له عما نسوا فيه او خرجت مطامعهم بحيث دخلته من فيه وزاد الله الاعلى
وانشراحا لصدر من انصف واغتنم وافتتح امره بالسعادة واختتم والتغلبي بكسر اللام منسوب الى بني تغلب وائل
الى عمرو بالفتح والكوفيون على العكس وقد ذكرنا مستوفى فيما تقدم من فصل الفصلان وان كان لتغلبي له ارض عشر
عليه العشر مضاعفا والجملة فيه ان الواجب في الارض ثلثة العشر والخراج والتضعيف والملاك ثلثة مسلم وذمي

وتعليل ما الارض الخراجية اذا اشتري مسلم بقيت خراجية بالاجماع لانه مؤنة فيها شبه العقوبة بالاسلام لا ينافي العقوبة فوجب القول بالبقا ولهذا كانت الارض عشرية فاشتراها كافر تغلبي ضوعف عليه بالاجماع ايضا لما علمنا من قصة عمر رضي الله عنه كذا ذكره فخر الاسلام ذكر في اول باب زكوة المبسوط ولو ان تغلبيا اشتري ارضا من ارض العشر فعليه العشر مضاعفا هذا قول ابي حنيفة وابي يوسف اما عند ابي حنيفة فلان الصلح وقع بيننا وبينهم على ان يضعف عليهم ما يوخذ من المسلم والعشر يوخذ من المسلم فيضعف عليهم واما عند ابي يوسف فلان كافرا اخر لو اشترى ارضا عشرية كان عليه العشر مضاعفا عنده فالتغلبي اولى واما عند محمد فعليه عشر واحد لان تضعيف العشر في الاراضي الاصلية لهم وهي التي وقع الصلح عليها فاما فيما سوى ذلك من الاراضي فالتغلبي كغيره من الكفار وما صار وظيفة للارض لا يتبدل بتبدل المالك عند محمد وقال الا ترى انه لو اشترى ارضا خراجية كان عليه الخراج على حاله ولو اشترى ارضا من ارض نجران كان عليه الحلل على حاله ولكنا نقول انما وقع الصلح بيننا وبينهم على ان يضعف عليهم ما يبتدا به المسلم والخراج والحلل مما لا يبتدا به المسلم فلا يضعف عليهم واما العشر فمما يبتدا به المسلم فيضعف عليهم باعتبار الصلح كما لو اشترى سايمة من مسلم يجب عليه الصدقة فيها مضعفة وعن محمد فيما اشتراه التغلبي من المسلم عشر واحد وذكر هذه المسئلة في زكوة المبسوط وقال وان اشترى تغلبي ارض عشر من مسلم ضوعف عليه للصلح الذي جرى بيننا وبينهم وذكر ابن سماعة عن محمد ان تضعيف العشر عليهم في الاراضي التي كانت لهم في الاصل فاما ما اشترى منهم ارضا عشرية من مسلم فعليه عشر واحد بنا على اصله ان ما صار وظيفة للارض يقرر ولا يتغير بتغير المالك وان اشتراها منه ذمي اي من التغلبي الذي لم يشترها من مسلم بل كانت له ارثا مضاعفا عشرها كما اذا مر على العاشر فان الذمي اذا مر على العاشر بمال الزكوة فانه يوخذ منه ضعف ما يوخذ من المسلم وكذا اذا اشتراها منه مسلم او اسلم التغلبي اي يبقى مضاعفا عشرها سوا كان التضعيف اصليا فان كانت الاراضي العشرية التي ضوعف عشرها على بني تغلب موروثة من ابائهم او حادثا بان اشتراها التغلبي من المسلم كالخراج فان المسلم اذا اشترى الارض الخراجية من كافر يبقى الخراج على المسلم كما كان لو قال الواجب الى التضعيف وهو الكفر فعاد الى الوظيفة الاصلية التي اقتضاها الاثار من العشر او نصف العشر الا ترى ان التغلبي اذا كانت له خمس من الابل سوايم يجب عليه فيها شاتان فلو باعها من مسلم او اسلم هل يوخذ منه شاة واحدة لما ذكرنا ولابي حنيفة انا اجمعنا على ان الخراج يبقى بعد الاسلام والبيع من المسلم وهذا الفقه وهو ان بقا الحكم يستغني عن بقا السبب لا سيما في الابد يبقى في استصحاب الحال الا ترى ان الحكم في المهر يبقى بعد ارتفاع النكاح وكذلك الرمل والاضطباع بقيا بعد زوال الحاجة الى اظهار التجلد الفرق بين هذا وبين مسئلة السوايم وهو ان الزكوة اقبل للتحول من وصف الى وصف الا ترى ان مال التجارة يبطل عنه وصف الزكوة بنية العمل وكذلك السوايم يبطل عنها وصف الزكوة بجعلها علوفة ولا كذلك الاراضي الا ترى انه اذا عطلها اعواما يوخذ منه الخراج هكذا نقول ان الوظيفة اذا استقرت في الاراضي لا يتغير من وصف الى وصف كذا في الفوايد الظهيرية وذكر في المبسوط وهذا بخلاف السوايم فان الوظيفة فيها باعتبار الاصل حتى اذا كانت بغير التغلبي من الكفار لم يجب فيها شي فعرفنا ان التضعيف كان باعتبار المالك فيسقط بتبدل الملك او بتبدل حاله بالاسلام قال في الكتاب اي في كتاب الزكوة من المبسوط وهو قول محمد

فيما صح عنه وهذا منقول الكتاب الذي في الكتاب عنه اي عن محمد اختلاف النسخ في بيان قوله اي اختلف نسخ المبسوط في بيان قول انه مع ابي حنيفة انه مع ابي يوسف فانه ذكر في مبسوط شمس الائمة بعد ذكر التغلبي فان اسلم عليها او باعها من مسلم فعليه العشر مضاعفا في قول ابي حنيفة ومحمد وفي قول ابي يوسف عليه عشر واحد ثم قال وذكر في رواية ابي سليمان المسئلة بعدها وذكر قول محمد كقول ابي يوسف في بقا التضعيف اي في بقا التضعيف على المسلم الان قوله اي قول محمد لان التضعيف الحادث لا يتحقق عنده لان التغلبي اذا اشترى ارضا عشرية من مسلم بقيت كذلك من غير تضعيف عند محمد واذا لم يثبت التضعيف الحادث عنده لا يبقى في السقوط فعلم بهذا ان الخلاف بين ابي حنيفة وبين ابي يوسف في سقوط التضعيف في الاراضي التي كانت اصلية في حكم التضعيف ولو كانت الارض لمسلم باعها من نصراني يريد به ذميا غير تغلبي وانما قيد بهذا لان لفظ النصراني ولفظ الذمي يتنا ولان التغلبي وغير التغلبي من النصارى وذكر بيع المسلم من التغلبي قبيل هذا في قوله وعن محمد ان فيما اشتراه التغلبي من المسلم ثم في هذه المسئلة وهي مسئلة ما اذا باع المسلم ارضا عشرية من ذمي سبعة اقوال من سبعة من العلما والاقوال الثلثة من علمايا الثلثة منقولة في الكتاب وقال مالك يجبر الذمي على بيعه من المسلمين وعلى احد قولي الشافعي لا يجوز البيع اصلا وفي قوله الاخر وهو قول ابن ابي ليلى يوخذ منه العشر والخراج وكان شريك بن عبد الله يقول لا شي فيها وجعل هذا قياس السوايم اذا اشتراها كافر من مسلم ولكن هذا ليس بصحيح فان الاراضي النامية في بلادنا لا تخلو عن وظيفة بخلاف ساير الاموال والشافعي في احد القولين لا يجوز البيع اصلا كما هو مذهبه في الكافر يشتري عبدا مسلما وفي قوله الاخر بان ما كان وظيفة لهذه الارض تبقى وباعتبار كفر المالك الحادث يجب الخراج بنا على اصله في الجمع بينهما ومالك يقول يجبر على بيعه من المسلمين لان حق الفقرا تعلق بها وما لك الكافر لا يصلح لذلك فيجبر على بيعها لا يبقا حق الفقرا فيها كذا في المبسوط وانما قيد بقوله وقبضه ليعلم بتاكد ملك الذمي فيها وتقرر الارض عليه حتى اذا اخذها مسلم او رد على البايع يبقى عشرية كما كانت وهي المسئلة الثانية التي تجي وذكر في اول كتاب زكوة المبسوط ولو ان كافرا اشتري ارضا عشرية فعليه فيها الخراج في قول ابي حنيفة ولكن هذا بعد ما انقطع حق المسلم عنها من كل وجه حتى لو استحقها مسلم او مسلم او اخذها مسلم بالشفعة كانت عشرية على حالها سوا وضع عليها الخراج او لم يوضع لانه لم ينقطع حق المسلم عنها ولو وجد المشتري بها عيبا لم يستطع ان يردها بعد ما وضع عليها الخراج لان الخراج عيب وهذا عيب حدث في ملك المشتري فيمنعه من الرد بالعيب الذي بحال الكافر وذلك لانه لا تعذر الاخذ بوصف التضعيف اذ ذلك بعقد الصلح والتراضي كما في التغالبة فبعد ذلك اما ان يصار الى بقايها عشرية ولا سبيل اليه لان العشر فيه معنى القربة والكافر بمعزل منه واما ان يصار الي الخراج وهو الاليق به فلذلك تعين المصير الى ايجاب الخراج وقال ابو يوسف ان ما كان يوخذ من المسلم اذا وجب اخذه من الكافر يضعف عليه كصدقة بني تغلب وما يمر به الذمي على العاشر كذا في المبسوط فلا يتبدل كالخراج لان معنى العبادة في العشر تابع فيمكن الغاوه كالخراج لما كان معنى العقوبة فيه تابعا الغيناه في حق المسلم بقي الخراج في حقه باعتبار المونة فكذا هذا ثم في رواية نصر فصار في الصدقات اي على قول محمد وبه صرح في المبسوط وقال ثم العشر الذي يوخذ عند محمد يوضع موضع الصدقات ذكر في السير لان حق الفقرا تعلق به فهو كتعلق مال المقابلة بالاراضي الخراجية وروي ابن سماعة عن محمد ان هذا العشر يوضع في بيت مال الخراج لانه انما يصرف

الى الفقراء ما كان لله تعالى بطريق العبادة ومال الكافر لا يصلح لذلك فيوضع موضع الخراج كما ياخذ
العاشر من اهل الذمة فان اخذها منه مسلم اى فان اخذ الارض العشرية التى اشتراها النصرانى
منه مسلم بالشفعة اى اخذ مسلم من النصرانى بالشفعة كانه اشتراها اى كان المسلم اشترى الارض من
المسلم لتحول الصفقة الى الشفيع فان قلت لو كانت صفقة البائع متحولة من المشترى الى الشفيع
وصار كان البائع باعها من الشفيع لما رجع الشفيع بالعيب اذا وجد على المشترى اذا قبضها من المشترى
قلت قال شيخى رحمه الله فى جواب هذه الشبهة فلو كان هذا عقدا جديدا بين المشترى والشفيع لامكن
البائع اخذها بطريق الشفعة ولم يمكن علم بهذا انه تحولت الصفقة من المشترى الى الشفيع وانما لم
يتمكن الشفيع بالرد بالعيب على البائع لانه لم ياخذ منه حقيقة والعهدة على من وجد الاخذ منه
كما فى الوكيل بالبيع فانه يرد المشترى بالعيب على الوكيل لا على الموكل لاخذه من الوكيل حتى لو كان الشفيع
اخذها من البائع ثم وجد فيها عيبا يردها على البائع لا على المشترى واما الثانى فلانه بالرد جعل البيع
كان لم يكن وكذلك لو ردت على البائع بخيار وهذا اذا كان الرد بالعيب نقضا قاضيا فانها عادت عشرية
كما كانت لزوال المانع قبل تقرره واما اذا ردها بغير قضاء او باعها من مسلم او اسلم هو بقيت خراجية
لان الاسلام لا يرفع الخراج كذا ذكره الامام التمرتاشى ولان حق المسلم وهو البائع لكونه ينتحى الرد بتحج
الحاوى اذا كان لمسلم دار خطة فجعلها بستانا فعليه العشر دار خطة بالاضافة للبيان كما فى خاتم فضة
كذا كان مقيدا بخط شيخى ويجوز نصب خطة بالتمييز عن اسم تام بالتنوين كما فى عندى راقود خلا انما
انما قيد بقوله المسلم ليستقيم جواب العشر فانه لو كان لكافر دار فجعلها بستانا كان عليه العشر لانه
ابتداء وضع والخراج اليق بالكافر وانما قيد بالدار التى جعلها بستانا ليتبين ان الحكم الاصلى للشئ يتغير
بتغير صفته فانها لو بقيت دارا كما كانت لم يكن فيها شئ سواء كان مالكها مسلما او ذميا لما روى ان
عمر رضى الله عنه حين وضع الخراج والجزية سئل عن المساكن فقال المساكن عفو كذا ذكره الامام المحبوبى
وانما قيد بالخطة ليتبين به ابتداء الوضع فى حق المسلم انه ماذا وقال الامام المحبوبى فان المسلم لما جعلها
بستانا صارت ارضا نامية فى اراضى الاسلام والاراضى النامية لا تخلو عن مؤنة وفى ابتداء
وضع الخراج معنى الصغار فيصان المسلم عنه فاوجب عليه العشر لانه صدقة والمسلم من اهلها
ولانه ذكر فيما تقدم احكام ما اشتراه المسلم والكافر من الاراضى التى فيها المؤن وبين ههنا ما يبتدا
به وضع المؤن فى حق الفريقين فقيد لذلك بالخطة وهى ما خطه الامام بالتمليك عند فتح دار الحرب
وقد ذكرناه فيما تقدم فان قلت ذكر فى الكتاب معناه اذا سقاه بماء العشر وفيه دليل على
ان وضع العشر عليه باعتبار سقيه بماء العشر لا باعتبار ابتداء التوظيف على المسلم قلت نعم
الاعتبار للماء فى وضع العشر لكن مع رعاية جانب ابتداء التوظيف على المسلم الا ترى ان المجوسى لو جعل
داره بستانا وسقاه بماء العشر كان عليه العشر فلو كان الاعتبار للماء مجردا لما وجب عليه الخراج عند
سقيه بماء العشر بل وجب عليه الخراج فى ظاهر الرواية بالاجماع علم بهذا انه معتبر ابتداء التوظيف على

المسلم ايضا وفيه بقوله فجعلها بستانا فانه اذا لم يجعل داره بستانا ولكن فيها نخيل يخرج اكرارا من
تمر فهى فى حكم الدار حتى انه لم يكن فيها عشر ولا خراج كذا ذكره الامام السرخسى باب المعادن من
زكوة المبسوط وكذا ذكره المحبوبى فاما البستان فهو عبارة عن كل ارض يحوطها حائط وفيها نخيل متفرقة
واشجار كذا ذكر فى هذا الكتاب فى باب العشر والخراج من كتاب السير فحينئذ كان اسم الدار عنه مسلوبا
فلذلك لا يبقى فيه ما هو حكم الدار من عفو المساكن وهذه هى المسئلة عرضتها على شيخى رحمه الله واثابه الجنة
بهذه القيود فى منامى بعد وفاته واستحسن هو ما ذكرت من القيود ثم بسط ما بسطت لى من
ذلك وذكر فى الفوائد الظهيرية من مشايخنا من قال هذا اذا كانت الارض فى الاصل عشرية بان اسلم
اهلها طوعا الا انه سقط عشرها بالاختطاط للدار فاذا جعلها بستانا عادت كما كانت فاما
اذا كانت خراجية فى الاصل عادت خراجية كما كانت وبعضهم قالوا العبرة فيه للماء كما هو المذكور
فى الكتاب لان وظيفة الاراضى باعتبار انزالها وصولها وهى انما تكون بالماء قال الله تعالى وجعلنا
من الماء كل شئ حى وهذا تنصيص على ان المسلم يبتدا بتوظيف الخراج عليه وهو يعضد ما ذكره القاضى
الامام ابو اليسر من قوله ضرب الخراج على المسلم ابتداء جائز لانه لا يجب على الكافر بطريق الذل والصغار
قال شمس الائمة السرخسى لا صغار فى خراج الاراضى انما الصغار فى خراج الجماجم فان قيل قد ذكر
محمد فى ابواب السير من الزيادات ان المسلم لا يبتدا بتوظيف الخراج قلنا قال شمس الائمة السرخسى
معنى هذا انه لا يبتدا بتوظيف الخراج عليه اذا لم يكن منه صنع يستدعى ذلك وههنا وجد منه صنع
يستدعى ذلك وهو السقى من ماء الخراج اذ الخراج يجب حقا للمقاتلة فيختص وجوب الخراج فيما يستبقى
بحماية المقاتلة والماء الذى حمته المقاتلة ماء الخراج فلذلك يجب الخراج اذا سقاه بماء الخراج
لان المؤنة فى مثل هذا تدور مع الماء اى فى الشئ الذى لم يتقرر امره على انه عشرى او خراجى فحصل النما
بالماء كانت العبرة للماء كما فى احياء الموات وليس على المجوسى فى داره شئ فان قيل لم خص المجوسى
بالذكر وحكم اليهود والنصارى هكذا قلنا انما خص بالذكر لان المجوسى ابعد عن الاسلام من اليهود
والنصارى بدليل حرمة نكاح نسائهم وذبائحهم فاذا لم يجب الوظيفة فى دار المجوسى والحالة هذه
اولى ان لا يجب فى دار اليهود والنصارى كذا فى الفوائد الظهيرية وذكر شيخ الاسلام انما خصه
بالذكر لانه قيل لعمر رضى الله عنه ان المجوس كثر بالسواد فقال اعيانى امر المجوس وفى القوم عبد الرحمن
ابن عوف فقال سمعت رسول الله عليه السلام يقول سنوا بالمجوس سنة اهل الكتاب غير ناكحى الحديث فلما
سمع عمر رضى الله عنه بذلك عمل به وامر عماله بان يمسحوا اراضيهم وعامرهم فيوظفوا الخراج على اراضيهم بقدر
الطاقة والريع وعفى عن رقاب جدورهم وعن رقاب الاشجار رفقا بهم فلما ثبت العفو فى حقهم مع كونهم ابعد
عن الاسلام يثبت فى حق اليهود والنصارى بالطريق الاولى وان جعلها بستانا فعليه الخراج وان
سقاه بماء العشر او ان الماء به للوصل وذكر الامام الكسائى فقال ولذا سقاها بماء العشر يجب الخراج
ايضا لان العشر عبادة والكفر ينافيه وكذا ذكر فى عامة شروح الجامع الصغير فقال الامام

التمرتاشي ولو احيا ذمي ارضا او اتخذ داره بستانا او رضخت له ارض لشهوده القتال فهي خراجية وان
سقاها بماء العشر وعلى قياس قولهما ينبغي ان يجب فيها العشر كالذمي اذا اشترى ارضا عشرية بخلاف
المسلم اذا جعل داره بستانا وسقاها بماء الخراج حيث يوظف عليه الخراج عند الكل لان الاسلام
لا ينافي العقوبة والماء الخراجي الانهار التي حفرها الاعاجم مثل نهر الملك ونهر يزدجرد ونهر مرو
لان اصل تلك الانهار بمال الخراج فصار ماؤها خراجيا وصارت الارض خراجية تبعا كذا في مبسوط
فخر الاسلام جيحون نهر ترمذ بكسر التاء والذال المعجمة وسيحون نهر الترك وهو نهر خجند ودجلة بغير
حرف التعريف نهر بغداد وفرات نهر الكوفة كذا في المغرب لانه لا يحميها احد فلما لم يحمها احد شابهت
ماء البحار وماء الثمار وهو عشري بالاتفاق فكذا هذا وفي اصل الصبي والمراة التغلبيين اي في
ارض الرجل لان الواجب هنا مؤنة ليس بزكوة ولا عقوبة ولكنه مركب من خراج وعشر والصبي اهل لها
كذا ذكره الامام الكساني لانه من انزال الارض ولا يمكن تحصيلها بحيلة وذكر في المبسوط ولا شي في القير
والنفط والملح الانهار فوارة كالماء واما ما حولها من الارض فقد قال بعض مشايخنا لا شي فيها من الخراج
وان كانت هذه العيون في ارض الخراج لانها غير صالحة للزراعة فكانت كالارض السبخة وما لا يبلغها
الماء وكان ابو بكر الرازي يقول لا شي في موضع القير واما حرمه مما لا يعطل صاحبه لا بقا ما يحصل له فيه فيوجب
فيه الخراج لانه في الاصل صالح للزراعة انما عطله صاحبه لحاجته فلا يسقط الخراج عنه **باب**
**من يجوز دفع الصدقة اليه ومن لا يجوز** لما ذكر الزكوة وما يلحق بها من خمس المعادن وعشر الزرع احتاج
الى بيان من يصرف اليه هذه الاشيا فشرع في بيانه في هذا الباب بقوله تعالى انما الصدقات للفقرا قصر جنس
الصدقات على الاصناف المعدودة وانها مختصة بها لا يتجاوزها الى غيرها كانه قيل انما هي لهم لا لغيرهم
كقولك انما الخلافة لقريش يريد لا يتعداهم ولا تكون لغيرهم ثم ذكر الاربعة الاول باللام والاربعة الاخر
بفي للايذان بانه ارسخ في استحقاق التصدق عليهم ممن سبق ذكره لان في للوعاء فنبه على انهم احقا بان
يوضع فيهم الصدقات ويجعلوا مظنة لها في فك الرقاب من الكتابة او الرق او الاسر وفي فك الغارمين من الغرم من التخليص
والانقاذ ولجمع الغازي الفقير والمنقطع في الحج بين الفقر والعبادة وتكرير ابن السبيل فيه فضل ترجيح
لهذين على الرقاب والغارمين كذا في الكشاف وقد سقط منها المولفة قلوبهم الحق لهم وعلى ذلك انعقد
الاجماع **فان قيل** ان النسخ بالاجماع لا يجوز بل لا يتصور لان وقت حجية الاجماع لم يبق اوان النسخ ووقت
جواز النسخ لا ينعقد الاجماع لان جواز النسخ وقت حضور النبي عليه السلام وفي ذلك الوقت ليس بحجة وفيما
صار حجة وهو وفاة النبي عليه السلام لم يبق اوان النسخ فلما تعاقبا وقتا لم يتصور الاجماع من جواز
النسخ وحجية الاجماع فلا بد من ان يكون الناسخ حجة **قلت** قد ذكر شمس الايمة السرخسي وفخر الاسلام
ان النسخ بالاجماع جوزه بعض مشايخنا بطريق ان الاجماع موجب علم اليقين كالنص فيجوز ان يثبت النسخ
به والاجماع في كونه حجة اقوى من الخبر المشهور فلما كان يجوز النسخ بالخبر المشهور بالزيادة فالاجماع اولى
واما اشتراط حضور النبي عليه السلام في جواز النسخ فمن يرى ان لا يكون مشروطا على قول ذلك البعض الا ترى

ان النسخ بالمتواتر وبالمشهور بطريق الزيادة وكما يتصور بالنسخ بالمتواتر المشهور والمشهور لا بعد وفاة النبي
عليه السلام لما ان المتواتر والمشهور والاحاد انما تعرف بالتفرقة بينها بعد الصحابي في القرن الثاني
والثالث المعرف في اصول الفقه لعدم الاحتياج الى المتواتر والمشهور حال حضور النبي عليه السلام وقال الشيخ
الامام بدر الدين الكردري في جواز نسخ المولفة قلوبهم ثلثة اوجه احدها جاز ان يكون في ذلك نص وكان
عمر يذكر دون غيره كما ان قراة التتابع في قوله ثلثة ايام متتابعات يذكره ابن مسعود دون غيره والثاني
ان يكون هذا انتهى الشي بانتهاء علته كانتهاء جواز الصوم بانتهاء وقته وهو النهار وانتهاء وجوب كفارة الفطر
بانتهاء شهر رمضان والثالث ان كل شي يعود على موضوعه بالنقض باطل فلو قلنا ببقاء جواز الدفع
الى المولفة قلوبهم يلزم هذا لانه انما يعطى لهم المال لدفع شرهم بكون الاعطا ذلا وصغارا للاسلام فلا
يعطون وذكر فخر الاسلام ان المولفة قلوبهم كانوا على ثلثة انواع نوع كان يتألفهم رسول الله عليه السلام
ليسلموا او يسلم قومهم باسلامهم ونوع منهم اسلموا ولكن على ضعف فيريد تقريرهم لضعفهم ونوع منهم
يدفع شرهم وهم مثل عيينة بن حصن والاقرع بن حابس والعباس بن مرداس وكانوا من رؤساء
قريش ولم يكن رسول الله عليه السلام يعطيهم خوفا منهم فان الانبياء عليهم السلام لا يخافون احدا سوى
الله تعالى وانما اعطاهم خشية ان يكبهم الله تعالى على وجوههم في نار جهنم ثم صار ذلك منسوخا باجماع
الصحابة في خلافة ابي بكر رضي الله عنه لمعرفتهم بالداعي اليه اجمعوا عند زوال الداعي على سقوطهم وذكر
في المبسوط وقيل كانوا وعدوا ان يسلموا ثم قال **فان قيل** كيف يجوز ان يقال بان يصرف اليهم وهم كفار
**قلنا** الجهاد واجب على الفقرا من المسلمين والاغنيا لدفع شر المشركين وكان يدفع اليهم جزء من مال
الفقرا لدفع شرهم وذلك قائم مقام الجهاد في ذلك الوقت ثم سقط هذا السهم بوفاة النبي عليه
السلام هذا قال الشعبي وروي انهم في خلافة ابي بكر رضي الله عنه استبدلوا الخط لنصيبهم فبدل
لهم وجاوا الى عمر رضي الله عنه فاستبدلوا خطه فابى ومزق خط ابي بكر رضي الله عنه وقال هذا شي
كان يعطيكم رسول الله عليه السلام تاليفا فاما اليوم فقد اعز الله الدين فان ثبتم على الاسلام والا
فبيننا وبينكم السيف فعادوا الى ابي بكر فقالوا انت الخليفة ام عمر بذلت لنا الخط ومزقه عمر فقال هو ان شا
هو ولم يخالفه وهذا مروي عن ابي حنيفة وقيل على العكس وفائدة هذا الخلاف انما تظهر في الوصايا
والاوقاف اما الزكوة فيجوز صرفها الى صنف واحد عندنا فلا يظهر هذا الخلاف كذا في المبسوط وعن
ابي يوسف انهما صنف واحد حتى قال فيمن اوصى بثلث ماله لفلان وللفقرا والمساكين ان لفلان
نصف الثلث وللفقرا نصف الثلث كانهما صنف واحد وقال ابو حنيفة لفلان ثلث الثلث فجعلهما
صنفين وهو الصحيح كذا ذكره فخر الاسلام ولكل وجه اما وجه من قال بالاول وهو ان المسكين اسوا حالا
من الفقير فقال الفقير الذي يملك شيئا ولا نصيبه قال الراعي اما الفقير الذي كانت حلوبته وفق العيال
فلم يترك له سبد والمسكين من لا يملك شيئا قال الله تعالى او مسكينا ذا متربة اي الصقا بالتراب من الجوع والعري
واما وجه من قال بالثاني فهو ان الفقير اسوا حالا من المسكين فقال المسكين من يملك ما لا يغنيه قال الله

تعالى اما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر وقال القايل هل لك في اجر عظيم تؤجره تغيث مسكينا قليلا
عنكم عشرة شياه سمعه وبصره والفقير الذي لا يملك شيئا مشتق من انكسار فقار الظهر والحديث يشهد لهذا
وهو ما روي عن النبي عليه السلام انه قال اللهم احيني مسكينا وامتني مسكينا واحشرني في زمرة المساكين من غير مقدر
بالثمن خلافا للشافعي يعطيهم الثمن لان القسمة تقتضي تقتضي المساواة في الاصل فيكون بيانا للحصة وانا
نقول بانه يستحقه عمالة الا ترى ان صاحب المال لو حمل الزكوة الى الامام لم يستحق العامل شيئا فيقدر بقدر العمل
ولو هلك ما جمعوه قبل ان ياخذوا منه شيئا سقط حقهم يعني لو هلك المال الذي في يد العامل سقط حقه
ويجزئ عن الزكوة عن المودين لانه بمنزلة الامام في القبض وانه نايب عن الفقير بالقبض فاذا تم القبض سقط
الزكوة لكن حقه وجب عمالة وذكر في معنى الاجر وانه متعلق بالمحل الذي عمل فيه فاذا هلك سقط حقه كالمضارب
اذا هلك مال المضاربة في يده بعد التصرف كذا في المبسوط والايضاح الا ان فيه شبهة الصدقة فلا ياخذه
العامل الهاشمي هذا جواب شبهة ترد على قوله لان استحقاقه بطريق الكفاية لا بطريق الصدقة فنقول انه
ما ياخذه العاملون وان كان في الحقيقة اجرة بعملهم ولكن فيه شبهة الصدقة بدليل سقوط الزكوة عن صاحب
المال باخذه فمن قرابة النبي عليه السلام عن شبهة الصدقة وفي المنتقى رجل من بني هاشم استعمل على الصدقة
فاجرى له منها رزقا فانه لا ينبغي له ان ياخذ من ذلك وان عمل فيه ورزق من غيرها فلا باس بذلك كذا في المحيط
وفي الرقاب يعان المكاتبون منها اي المراد من الرقاب اعانة المكاتبين على اداء بدل الكتابة تصرف الصدقة اليهم
عندنا وقال مالك المراد ان يشتري بالصدقة عبدا فيعتقه وهذا فاسد لان التمليك لا بد منه وما ياخذ
بايع العبد يعتق على ملك المولى فلا يوجد فيه التمليك **قوله** هو المنقول اي عن رسول الله عليه السلام فانه روي
ان رجلا قال يا رسول الله دلني على عمل يدخلني الجنة قال فك الرقبة او اعتق النسمة قال اوليسا سواء يا رسول
الله قال فك الرقبة ان تعين في عتقه وفي سبيل الله منقطع الغزاة اي فقراء الغزاة وكذلك المراد من المنقطع الحاج
اي فقراء الحاج المنقطع بهم ولا يصرف الى اغنياء الغزاة عندنا خلافا للشافعي فانه يقول الى اغنيائهم واستدل
بقوله عليه السلام لا تحل الصدقة لغني الا لخمسة من جملتهم الغزاة في سبيل الله ولكنا نقول المراد الغني بقوة البدن
والقدرة على الكسب انما يكون بالبدن لا بملك المال بدليل الحديث الاخر وردها الى فقرائهم كذا في المبسوط وذكر تلك
الخمسة في التجنيس فقال لا تحل الصدقة لغني الا لخمسة الغازي والعامل عليها والغارم ورجل اشتراها بماله ورجل
تصدق بها على المسكين فاهداها المسكين اليه وذكر في المصابيح وفي رواية وابن السبيل **فان قلت** قوله
وفي سبيل الله مكرر بين الفريقين وهما الفقراء وابن السبيل فانه لم يكن في وطنه مال فهو والفقير سواء وان كان
في وطنه مال فهو وابن السبيل سواء فباي شيء يمتاز من هو في سبيل الله عن هذين الفريقين حتى يتم عدد السبعة
**قلت** هو فقير الا انه ازداد فيه شيء اخر سوى الفقر وهو الانقطاع في عبادة الله من جهاد او حج فلذلك غاير
الفقير المطلق الذي هو خال عن هذا القيد ولا شك ان المقيد غير المطلق وظهر ان التغاير في حكم الاغراض وهي
زيادة تحريض وترغيب في رعاية جانبه التي استفيدت من العدول عن اللام الى كلمة في تكرارها ايضا على ما ذكرنا
من الكشاف فلما غايره لفظا وحكما لم ينتقض المصارف عن السبعة ثم هؤلاء الاصناف مصارف الصدقات لا مستحقو

لها عندنا حتى يجوز الصرف الى واحد منهم وقال الشافعي هم مستحقون لها حتى لا يجوز ما لم يصرف الى الاصناف
السبعة من كل صنف ثلثة وهم احد وعشرون لان الله تعالى اضاف اليهم بلام التمليك وقال عليه السلام ان الله تعالى
لم يرض في الصدقات بقسمة ملك مقرب ولا نبي مرسل حتى تولى قسمتها من فوق سبعة ارقعة ولاعتبر امر الشرع بامر
العباد فان من اوصى بثلث ماله لهؤلاء الاصناف لم يجز حرمان بعضهم فكذلك في امر الشرع **ولنا** قوله تعالى وان
تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم وقال عليه السلام لمعاذ رضي الله عنه وردها الى فقرائهم وبعث عمر رضي الله عنه بصدقة
الى اهل بيت رجل واحد وهكذا نقل عن ابن عباس وحذيفة رضي الله عنهم ولان المقصود اغناء المحتاج وذلك حاصل
بالصرف الى واحد وبه فارق اوامر العباد لان المعتبر فيها اللفظ دون المعنى فقد يقع خالية عن حكمة حميدة بخلاف
اوامر الشرع فان المعتبر في اوامر الله تعالى وفي اوامر العبد الاسم كمن قال لاخر كاتب عبدي ان علمت فيه خيرا فكاتبه ولم
يعلم فيه خيرا لم يجز في اوامر الله تعالى بالكتابة على هذا الشرط ومع انه لو كاتب ولم يعلم فيه خيرا جاز اما الاية فقد
قال ابن عباس المراد بيان المصارف فالى ايها صرفت اجزاك كما ان الله تعالى امرنا باستقبال الكعبة في الصلوة فاذا
استقبلت جزءا منها كنت ممتثلا الامر الا ترى ان الله تعالى ذكر الاصناف باوصاف تنبئ عن الحاجة فعرفنا ان المقصود سد
خلة المحتاج فصاروا صنفا واحدا في التحقيق واسم الجمع مستعار من الجنس المعرف بخلاف الوصية لانها للاغنياء الا
في الواجب عليه صدقة لان ما يجب صدقة يجب الاخراج الى الله تعالى ثم الصرف الى الرزق حتى ان رجلا لو نذر فقال لله علي
ان اتصدق بمالي على الاصناف السبعة كان له ان يؤديه الى فقير واحد لانه التزم بلفظ الصدقة فاما الوصي فانما
تثبت له ولاية التصرف بحكم انها صدقة بل بامر الموصي بالصرف الى حيث سماه وانما سمي سبعة اسما فيجب الصرف على ذلك
كذا في المبسوط والاسرار والجامع الصغير للتمرتاشي ولا تدفع الزكوة الى ذمي وقال زفر الاسلام ليس بشرط في مصرف
الزكوة وغيرها لان الله تعالى حيث ذكر الفقراء في الصدقات لم يقيد بصفة الاسلام فاثبات القيد يكون زيادة فيجري مجرى
النسخ الا ترى انه يجوز صرف الكفارات الى اهل الذمة وهي واجبة ولنا ان الله تعالى لم يقيد المسكين بالاسلام كذا في الاسرار
خذها من اغنيائهم وردها في فقرائهم اي فقراء المسلمين لان الضمير فقرائهم يرجع الى ما يرجع اليه ضمير اغنيائهم ولا
يحتمل الكلام وتفكك النظم ثم الاجماع منعقد على ان ضمير الاغنياء منصرف الى اغنياء المسلمين لان الزكوة لا تجب على
الكافر فكذا ضمير فقرائهم كان راجعا الى فقراء المسلمين **فان قلت** هذا زيادة على النص بخبر الواحد وذلك لا يجوز كما
قال زفر **قلت** نعم الاصل هكذا الا ان هذا النص عام قد خص منه البعض بالدليل القطعي وبالاجماع فيخص الباقي بخبر
الواحد كما هو الاصل وذلك لان الفقير الحربي مخصوص منه بقوله تعالى انما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين واخرجوكم
من دياركم الاية ولذلك والده وولده ومنكوحته مخصوصون بالاجماع فيخص الباقي بخبر الواحد مع ان القاضي الامام
ابا زيد ذكر في الاسرار ان هذا الحديث مشهور مقبول بالاجماع فزدنا هذا الوصف به كما زدنا صفة التتابع على صوم
كفارة اليمين بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه فصيام ثلثة ايام متتابعات **فان قلت** جاز ان يكون المراد من الحديث
صدقة الفطر والكفارات حيث يجوز صرفهما الى الذمي عندنا **قلت** هو اراده صدقة الفطر والكفارات منه
بطريق احدهما وجود اتحاد الضميرين على ما ذكرت فان اخذ صدقة الفطر والكفارات منه بطريق احدهما وجود
اتحاد الضميرين على ما ذكرت فان اخذ صدقة الفطر والكفارات لم يعتبار الكفار لا بتصور فلما لم يرد الكفار بالمجمع

الاول لم يرد بالثاني ايضاً والثاني انه ليس للساعي فيهم ولاية الاخذ فكان الحربي مصرفاً الى الزكوة الى هذا اشار
شمس الائمة السرخسي ويدفع ما سوى ذلك من الصدقة اي الى الذمي لا الى الحربي والمستامن وقال في المبسوط قال
وفقراء المسلمين احب الي لانه ابعد عن الخلاف لانهم يتقوون على الطاعة وعبادة الرحمن والذمي يتقوى به في طاعة
الشيطان تصدقوا على اهل الاديان كلها الا ان هذا الحديث مخصوص في حق الحربي والمستامن بقوله انما ينهيكم
الله عن الذين قاتلوكم نقل بالجواز في الزكوة لاطلاق قوله تعالى للفقراء فان اسم الفقير لا يفرق بين الكافر
والمسلم لانعدام التمليك وهو الركن وذلك لان الاصل في دفع الزكوة تمليك فقير مسلم غير بني هاشم ولا مولاه
مع قطع منفعة الموضوع عن نفسه مقروناً بالنية جاز ذلك والا فلا وقيدنا بالتمليك احترازاً عن اطعام
الطعام بطريق الاباحة فانه لا يجوز في سائر العقود ظاهر يخرج عليه كثير من المسائل والدليل على ان التمليك
لم يتحقق في تكفين الميت ان الذيب لو اكل الميت يكون الكفن للمكفن لا لورثة الميت والحيلة في بناء المسجد
بمال الزكوة واعتاق العبد وغيره لمن اراد ذلك ان يتصدق بمقدار زكوته على فقير ثم يامره بعد ذلك
بالصرف الى هذه الوجوه فيكون لصاحب المال ثواب الصدقة وكذلك للفقير ثواب هذه القرب كذا في المحيط
لان قضاء دين الغير لا يقتضي التمليك منه بدليل ان الداين والمديون اذا تصادقا على ان لا دين بينهما
فللمودي ان يسترد المقبوض من القابض فلم يصر هو ملكاً للقابض وانما قيد بقوله ولا يقضي به دين ميت
فانه لو قضى به دين حي بامره فهو جائز ويقع عن الزكوة لما انه ذكر في شرح الطحاوي ولو قضى دين حي
والمديون فقير فان قضى بغير امره يكون متبرعاً ولا يجوز من زكوة ماله ولو قضى بامره جاز كما تصدق على
الغريم فيكون القابض كالوكيل له في قبض الصدقة وذكر الامام الولوالجي ولو امر فقيراً بقبض دين
له من زكوة ماله جاز لانه قبض عيناً والعين يجوز عن العين والدين جميعاً واما لو تصدق بماله على الذي
هو له عليه وهو فقير جاز عن ذلك الدين لم يجز عن العين لان في الوجه الاول ادى الناقص عن الناقص
وفي الوجه الثاني ادى الناقص عن الكامل فلا يجوز ولا تدفع الزكوة الى ابيه وجده وان علا ولا الى ولده
وان سفل وكذلك لا يجوز دفع عشره وساير واجباته الى هؤلاء ولا الى مماليكه وزوجته بخلاف الركاز
اذا اصابه له ان يعطي خمسه من اهل الحاجة منهم لان له ان يمسكه لحاجة نفسه وان نفى ولداً ولم يلحق لم يعطه
وكذا الى المخلوق من مائه بالزنى ولو تزوجت امراة الغايب فولدت قال ابو حنيفة الاولاد من الاول ومع
هذا يجوز للاول دفع الزكوة اليهم ويجوز شهادته لهم كذا ذكره الامام التمرتاشي والاصل ان كل من ينتسب
الى المودي بالولاد او ينسب اليه المودي بالولاد لا يجوز صرف الزكوة اليه واما ما سواهم من القرابة فيتم
الايتاء بالصرف اليه يجوز وهو افضل لما فيه من صلة الرحم كذا في المبسوط رجل يعول اخته او اخاه او عمه
فاراد ان يعطيه الزكوة فهذا على وجهين اما ان يفرض القاضي النفقة عليه او فرض لزمانته ففي الوجه
الاول جاز لان التمليك من هؤلاء يتحقق بصفة القربة من كل وجه فيتحقق ركن الزكوة وفي الوجه الثاني ان لم
يحتسب من نفقتهم جاز وان كان يحتسب لا يجوز لان هذا اداء الواجب بالواجب الآخر كذا في التجنيس ولا
الى امراته للاشتراك في المنافع قال الله تعالى ووجدك عائلاً فاغنى قيل بمال خديجة رضي الله عنها وعند الشافعي



يجوز بناء على شهادة الزوج لزوجته على ما يجيء كذا في المبسوط اجر الصدقة واجر الصلة ولانه لا حق للزوجة
في مال زوجها فيتم الايتاء كالصرف الى الاجنبي بخلاف الزوج وابو حنيفة يقول الزوجية اصل الولاد ثم ما يتفرع
من هذا الاصل يمنع صرف زكوة كل واحد منهما الى صاحبه فكذلك الاصل الا ترى ان كل واحد منهما متهم في حق
صاحبه حتى لا يجوز شهادته له وان كل واحد منهما يرث صاحبه من غير حجب كالولاد وحديث زينب محمول على
صدقة التطوع فقد روي انها كانت امراة صنعة اليدين تعمل للناس وتصدق بذلك وبه نقول انه يجوز صرف
صدقة التطوع لكل واحد منهما الى صاحبه كذا في المبسوط ولا يجوز دفع الزكوة الى معتدته المبتوتة رواية
واحدة تعتد عن باين واحد او ثلث واعلم ان في شهادة احد الزوجين لصاحبه يعتبر الزوجية وقت
الاداء وفي الرجوع في الهبة وفي الوصية وفي الموت وفي الحدود يعتبر كلا الطرفين حتى لو سرق من امراته
ثم ابانها او من اجنبية ثم تزوجها ثم اختصما لم يقطع كذا ذكره الامام التمرتاشي وله حق في كسب مكاتبه
حتى انه لو تزوج جارية مكاتبه لا يجوز كما لو تزوج جارية نفسه بخلاف الدفع الى مكاتب
غني فانه يجوز لان ذلك منصوص عليه مطلقاً قال الله تعالى وفي الرقاب كذا في المبسوط وقالا يدفع اليه لانه
حر مديون عندهما وعلى هذا التعليل يجب ان يصور المسئلة في عبد بين اثنين اعتق بعضه فانه حر
كله بغير دين عندهما لانه لا سعاية عليه عندهما فلذلك ذكر فخر الاسلام في الجامع الصغير لانه حر كله من
غير ان يكون ذكر الدين وان كانت نفقته عليه هذه للوصل بان كان زمناً او اعمى وبخلاف امراة الغني حيث يجوز
دفع الزكوة اليها وقال شمس الائمة السرخسي في الجامع الصغير ولو اعطى زوجة غني وهي محتاجة اجزاه في ظاهر
الرواية وروى اصحاب الامالي عن ابي يوسف انه لا يجوز لانها مكفية المؤنة بما تستوجب من النفقة على الغني
حالتي اليسار والعسرة فالصرف اليها بمنزلة الصرف الى ولد صغير لغني وجه ظاهر الرواية انها تستوجب النفقة
عليه وبه لا تخرج من ان تكون فقيرة بمنزلة الاجرة فيجوز الصرف اليها فاما الولد الصغير الغني تستوجب
النفقة عليه بالجزئية فكان الصرف اليه بمنزلة الصرف الى الغني ولا تدفع الى بني هاشم روى ابو عصمة عن ابي
حنيفة انه يجوز دفع الزكوة الى الهاشمي وانما كان لا يجوز في ذلك الوقت ويجوز التنفل بالاجماع وكذا يجوز
النفل للغني كذا في فتاوى العتابي وذكر في المحيط بعد ما ذكر هذه الرواية وروى ابن سماعة عن ابي يوسف
انه قال لا باس بصدقة بني هاشم بعضهم على بعض ولا ارى الصدقة عليهم ولا على مواليهم من غيرهم بخلاف
التطوع اي يجوز صرف صدقة التطوع الى بني هاشم لان المال ههنا كالماء الذي هو بمنزلة التبرد بالماء فان قيل
لم يجعل صدقة التطوع بمنزلة الوضوء على الوضوء حيث يصير الماء مستعملاً وان كان تطوعاً فكذا ههنا
يصير المال دنساً وان كان تطوعاً لما ان الحاق صدقة التطوع بالوضوء التطوع اقرب من الحاقه بالتبرد بجامع
التطوع فيهما فلا يجوز صرفه اليهم حينئذ قلنا المال ليس بنجس لا حقيقة ولا حكماً الا انه لما ادى الفرض به
انتسخ ضرب انه صار مطهراً بالنص لسقوط الفرض به بقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم فيبقى ما وراء
على ما يقتضيه القياس واما الوضوء على الوضوء فانه ازال الظلمة بالنص اقتضاه لان ازدياد النور يقتضي زوال
الظلمة بقدره لا محالة ولم يرد النص بمثله ولم يسقط الفرض في صدقة التطوع فيبقى المال على حقيقته طاهراً

من كل وجه فلذلك الحق بالتردد ويعتبر حال المعتق لانه القياس بفتح التا على بنا المفعول اي القياس ان لا يلحق
المعتق بالمعتق في جميع الصور لان كل واحد منهما اصل بنفسه من حيث البلوغ والعقل والحرية وخطاب
الشرع فلا يكون اتصاله بالعتاق اكثر من اتصاله بالنسب فانه يجوز دفع الزكوة الى ولد الغني اذا كان كبيرا
الا ان النص الخاص ورد في حرمة الصدقة على بني هاشم كما ذكر في الكتاب فبقي في حق اخذ الجزية من معتق
القرشي اذا كان المعتق نصرانيا على اصل القياس وذكر في شرح الطحاوي وان مولى القوم منهم يعني في حل
الصدقة وحرمتها والا فان مولى القوم ليس منهم في جميع الوجوه الا ترى انه ليس بكفو لهم وان مولى المسلم
اذا كان كافرا يوخذ منه الجزية وان مولى التغلبي يوخذ منه الجزية لا يوخذ منه الصدقة مضاعفة
وانما يكون منهم في حكم واحد وهو حرمة الصدقة اذا دفع الى رجل بظنه فقيرا ثم بان انه غني الخ وهذا
لا يخلو عن ثلثة اوجه اما ان ظهر انه كان محلا للصدقة او لم يظهر حاله عنده اصلا او ظهر انه غني
ففي الاولين يجوز بالاتفاق وفي الثالث على الخلاف المذكور كذا في شرح الطحاوي ثم اذا جاوز الحال هذه
هل يطيب للقابض ذكر الحلواني لا رواية لهذا واختلف فيه فعلى قول من لا يطيب ماذا يصنع به قيل يتصدق
وقيل يرده على المعطي على وجه التمليك ليعيد الاداء كذا ذكره الامام التمرتاشي وقال ابو يوسف عليه
الاعادة ولكن لا يسترد ما اداه كذا في شرح الطحاوي وصار كالاواني والثياب فانه اذا اختلف
الاواني الطاهرة مع الاواني النجسة فانه ينظر ان كانت الغلبة للطاهرة فانه يتحرى فيها ولا يجوز
ان يترك التحري كما اذا كان ثلث اوان اثنان منها طاهران والواحد نجس فانه يتحرى اما اذا كانت الغلبة
للنجس او كانا سوى فانه لا يتحرى بل يتيمم ثم فيما جاز التحري فتحرى فتوضا ثم تبين انه نجس يعيد الوضو
واما في الثياب اذا اختلطت الطاهرة بالنجسة وليس بينهما علامة لاحدهما فانه يتحرى في ذلك سوا كانت
الغلبة للطاهر او للنجس او استويا ثم اذا صلى بثوب عنده بالتحري ثم تبين انه كان نجسا يعيد الصلوة
كذا ذكره في طهارة شروح الطحاوي وذكر في المبسوط هذا لمن توضا بما ثم تبين انه نجس او صلى في ثوب
ثم تبين انه كان نجسا يعيد الصلوة كذا ذكره في طهارة شروح الطحاوي وذكر في المبسوط هذا لمن توضا
بما ثم تبين انه نجس او صلى في ثوب ثم تبين انه نجس او قضى القاضي في حادثة باجتهاده ثم ظهر نص بخلافه
ولابي حنيفة ومحمد ان الواجب عليه الصرف الى من هو فقير عنده وقد فعل فيجوز كما اذا صلى الى الجهة بالتحري
ثم ظهر الامر بخلافه وهذا لان الفقر والغنى لا يوقف عليهما وقيل لا يقف الانسان على غنى نفسه فضلا من غيره
والتكليف انما يثبت بحسب الوسع بخلاف النص فانه يوقف على حقيقته وكذلك يوقف على نجاسة الما والثوب
بالاخبار والابقى على الطهارة الا اذا علم انه فقير ابي حنيفة يجوز **قوله** هو الصحيح احتراز عما زعم بعض
مشايخنا وان عند ابي حنيفة ومحمد لا يجوز وحاصل ذلك ان المسئلة على اربعة اوجه اما ان كان يعطي زكوة
ماله رجلا من غير شك ولا تحر ولا سوال فانه يجزيه ما لم يتبين انه غني لان الفقر في القابض اصل او شك في امره
بان كان عليه هيئة الاغنيا فانه لا يجزيه حتى يعلم انه فقير لان في بعض الشك يلزمه التحري كما في الصلوة فلذا ترك
بعد ما لزمه لم يقع الموقع منع الجواز الا ان يعلم انه فقير فحينئذ يجوز لان التحري كان للمقصود وقد حصل بدونه

كالسعي الى الجمعة او وقع في اكبر رايه انه غني ومع ذلك دفع اليه فانه يشكل انه لا يجزيه ما لم يعلم انه
فقير واما اذا علم بفقره قال شمس الايمة السرخسي الصحيح انه يجوز وقد زعم بعض مشايخنا ان عند
ابي حنيفة ومحمد لا يجوز كما لو اشتبهت عليه القبلة فتحرى الى جهة ثم اعرض عن الجهة التي ادى
اليها اجتهاده وصلى الى جهة اخرى ثم تبين انه اصاب القبلة يلزمه اعادة الصلوة عند ابي حنيفة ومحمد
حتى روي عن ابي حنيفة قال هناك اخشى يعني الكفر لاعراضه عن القبلة عنده والاصح هو الفرق فان
الصلاة لغير القبلة مع العلم لا تكون طاعة اذا كان عنده ان فعله معصية لا يمكن اسقاط الواجب عنه
به واما التصدق على الغني صحيح وليس فيه من معنى المعصية شي ويمكن اسقاط الواجب عنه اصابة
محله بفعله فكان العمل بالتحري لحصول المقصود وقد حصل بغيره وتحرى بعد الشك ووقع في قلبه
انه فقير فدفع اليه وهو الوجه الرابع اظهر انه فقير او لم يظهر من حاله شي جاز بالاتفاق وان ظهر
انه كان غنيا فكذلك الجواب عند ابي حنيفة ومحمد وهو قول ابي يوسف اولا وعند ابي يوسف اخرا
يلزمه الاعادة وهو قول الشافعي كذا ذكره الامام المحبوبي لعدم اهلية الملك وهو الركن فنعلم بهذا
قوة مرتبة الركن وانحطاط مرتبة الشرط وان كان جواز الاداء يتوقف اليهما فان في مسئلة الغني وعدمه
فات شرط الاداء لان فقر المدفوع اليه شرط جواز الزكوة وفي عبده ومكاتبه فات التمليك وهو الركن
في الزكاة فلذلك جاز الاداء في الاولى مع ظهور الخطا عند ابي حنيفة ومحمد ولم يجز هاهنا بالاتفاق
والشرط ان يكون فاضلا عن الحاجة الاصلية اي شرط عدم جواز دفع الزكوة اليه وانما قيد بهذا لانه
اذا ملك نصبا كان الاموال شتى كان من الدراهم والدنانير او من غيرهما ولكن ليست هي بفاضلة عن الحاجة
الاصلية يجوز دفع الزكوة اليه والحاجة الاصلية في حق الدراهم والدنانير هي ان يكون الدين مشغولا بها
وفي غيرها احتياجه اليه في الاستعمال وامر المعاش وعن ذكر في المبسوط رجل له الف درهم وعليه الف
درهم وله دار وخادم لغير التجارة قيمتها عشرة الاف درهم فلا زكوة عليه لان الدين مصروف الى المال
الذي في يده لانه فاضل عن حاجته معد للتقلب والتصرف به فكان الدين مصروفا اليه فاما الدار والخادم
مشغول بحاجته فلا يصرف الدين اليه ثم قال في الكتاب ارايت لو تصدق عليه الم يكن موضعا للصدقة
يريد ان المال مشغول بالدين كالمعدوم وملك الدار والخادم لا يحرم عليه اخذ الصدقة ولانه لا يزيل
حاجته بل يزيد فيها فالدار تسترم والعبد يستنفق فالاقل له منهما وهو معنى ما نقل عن البصري ان
الصدقة كانت تحل للرجل وهو صاحب عشرة الاف درهم قيل وكيف يكون ذلك قال يكون له الدار والخادم
والكراع والسلاح كانوا ينهون عن بيع ذلك وعلى هذا قال مشايخنا ان الفقيه اذا ملك من الكتب
ما يساوي مالا عظيما ولكنه محتاج اليها يحل له اخذ الصدقة الا ان يملك فضلا عن حاجته ما يساوي
مايتي درهم وذكر في فتاوى قاضي خان لا يحل السوال لمن كان عنده قوت يوم عند البعض وقال بعضهم
لا يحل السوال لمن كان كسوبا او يملك خمسين درهما ويجوز صرف الزكوة اليه وان لا يحل له السوال اذا لم يملك نصابا
ثم قال ولو كان له حوانيت او دار غلة تساوي ثلثة الاف درهم وغلتها لا تكفي بقوته وقوت عياله يجوز

صرف الزكوة اليه في قول محمد رح في الكتاب اذا كانت تساوي مائتي درهم وهو لا يحتاج اليها لا يجوز صرف الزكوة
اليه وانما النماء شرط الوجوب اي شرط الزكوة ويجوز دفعها الى من يملك اقل من ذلك اراد به الجواز بغير الكراهة
فاما الجواز بالكراهة فيجوز بالدفع في النصاب الحقيقي خلافا لزفر على ما ياتي وان كان صحيحا مكتسبا هذا
عندنا وقال الشافعي لا يجوز دفع الزكوة الى الفقير الكسوب لقوله عليه السلام لا تحل الصدقة لغني ولا لذي
مرة سوي وتاويله عندنا حرمة الطلب في السوال الا ترى الى ما روي عن رسول الله عليه السلام انه كان
يقسم الصدقات فقام اليه رجلان يسالانه فنظر اليهما وراهما جلدين فقال اما انه لا حق لكما فيه
وان شئتما اعطيتكما معناه لا حق لكما في السوال الا ترى انه جوز الاعطا اياهما كذا في المبسوط
ويكره ان يدفع الى واحد مائتي درهم فصاعدا اعندنا يجوز ويكره وعند زفر لا يجوز اصلا وعن ابي يوسف
انه لا باس باعطاء المائتين اليه وانما يكره ان يعطيه فوق المائتين قال بعض المتاخرين من مشايخنا رحمهم الله في هذه
المسئلة فيما اذا لم يكن له عيال ولا دين عليه فان كان عليه دين فلا باس بان يعطيه مائتين واكثر مقدار
ما اذا قضى به دينه يبقى له دون المائتين وكذلك اذا كان معيلا فلا باس بان يعطيه مقدار ما لو وزعه
على عياله اصاب كل واحد منهم دون المائتين لان التصدق عليه في المعنى تصدق عليه وعلى عياله كذا
ذكره شمس الدين السرخسي في الجامع الصغير وكذلك ذكر هذه المسئلة في المبسوط مقيدا بهذين القيدين
فقال ويكره ان يعطي رجلا من الزكوة مائتي درهم اذا لم يكن عليه دين او له عيال فوجه قول زفر ظاهر وهو
ان الزكوة تتم بالاداء والاخذ معا ثم ملك المائتين من الدراهم غنى فيجب ان يكون مانعا من الاداء
ولانه يجب ان يتم اعطاه الى الفقير وتمام الاعطاء بالملك له وهو عند ذلك غني فكان اعطاء الى غني وجه
قول ابي يوسف ان جزا من المائتين مستحق بحاجته للحال والباقي دون المائتين فلا يثبت به صفة الغنى
الا ان يعطيه فوق المائتين ولنا ان الغنى حكم الاداء فيتعقبه فان قلت هذا الذي ذكره
ليس بمستقيم على ما هو الصحيح من مذهبنا وهو ان حكم العلة الحقيقية لا يجوز تاخره عنها بل هما يقترنان
كالاستطاعة مع الفعل ذكره شمس الائمة وفخر الاسلام في فصل تقسيم العلة من اصول الفقه فما وجه
ذكر التعقيب ههنا قلت معنى قوله الغنى حكم الاداء اي الغنا حكم حكم الاداء وذلك لان الاداء
علة الملك والملك علة الغنا فكان الغنى مضافا الى الاداء لكن بواسطة الملك فكان للعلة الاولى
وهي الاداء شبهة السبب والسبب الحقيقي هو الذي يتقدم على الحكم حقيقة وما كان يشبه السبب كان
له شبهة التقدم فكان هذا من قبيل شرى القريب للاعتاق فان الشرى علة الملك والملك في القريب علة العتق
بالحديث فكان العتق حكم حاكم الشرى فلذلك جازت فيه الكفارة عند الشرى لشبهة تقدم الشرى على العتق
لوجود الواسطة فكذا ههنا لما شابه الاداء السبب باعتبار انه علة علة الغنى كان الادا على الغنى
شبهة التقدم فيجوز وصف الغنى حينئذ بالتعقب والتاخر فلما تاخر الغنى عن الاداء بهذا الطريق
كان الاداء ملاقيا المدفوع اليه وهو فقير فيجوز الاداء لما ان بقا المدفوع على صفة الفقر ليس
بشرط لصحة الاداء ومما يونس صحة هذا الجواب في فوايد الظهيرية فقال قال علماونا الملك وان كان

يقارن التمليك ولكن الغنى يثبت عقيبه لان الغنى ما يقع به الاستغنا والاستغنا انما يثبت بالتمكن
والاقتدار على التصرفات وذلك مما يعقبه ولا يقترن به ولان حكم الشيء لا يمنع علته وان كان لا يتصور
اثبات تلك العلة بعد ثبوت ذلك الحكم كالطلاق الثلث وكالاعتاق فان المطلقة الثلث بحال لو
طلقها لا يصح وكذلك المعتق لا يصح فيه الاعتاق ومع ذلك لا يمنعان علتيهما فلو كان حكم العلة مانعا
للعلة لما ثبتت العلة في صورة ما وهذا معنى ما ذكره الامام الاسبيجابي في مبسوطه انه تمليك من الفقير
من كل وجه لانه حين وجد فعل التمليك كان المملك منه فقيرا حقيقة وانما ثبت الغنى حكما له فلا يمنع
الحكم علته ككسر الكوز وهو كسر محل صحيح من كل وجه وان كان حكم هذا الفعل انكسار المحل وقتل
الحي يكون قتلا للحي وان كان حكمه زوال الحيوة ولهذا لا يقال بانه قتل الميت من وجه او كسر المنكسر من
وجه فلذلك يجب ههنا ان لا يقال دفع الى الغني من وجه ولكنه يكره لان فيه شبهة المقارنة وحقيقة
المقارنة تمنع الجواز فشبهها لابد ان توجب الكراهة الا اذا كان عليه دين او له عيال لم يثبت بهذا
الفعل معنى الغنى اصلا فلا يكره وقال فخر الاسلام ولاصحابنا ان الاداء يلاقي الفقر وانما يثبت الغنى
بحكمه وحكم الشيء لا يصلح مانعا له لان المانع ما يسبقه لا ما يلحقه والجواز لا يحتمل البطلان لان البقا
يستغني عن الفقر وان يغني به انسانا هذا احب الي هذا خطاب يخاطب بها ابو حنيفة ابا يوسف رحمهما
الله وانما صار هذا احب لانه يحصل به الاغنا عن المسئلة وهو المامور به والسوال ذل فصار فيه
صيانة للمسلم عن الوقوع في الذل واداء الزكوة فكان افضل لوجود المعنيين ولهذا قلنا ان من اراد
ان يتصدق بدرهم فاشترى به فلوسا ففرقها فقد قصر في امر الصدقة كذا ذكره شمس الائمة وفخر
الاسلام في الجامع الصغير ويكره نقل الزكوة من بلد الى بلد وانما تفرق صدقة كل فريق فيهم هذا اللفظ
يجري على ظاهره فان مسلما لو دخل دار الحرب بامان ومكث فيها سنين فعليه الزكوة في ماله الذي
خلفه في دار الاسلام وفيما استفاد في دار الحرب فانه مخاطب بحكم الاسلام حيثما يكون ولكنه يفتى
من عليه بالاداء الى فقراء المسلمين الذين يكونون في دار الاسلام بخلاف ما اذا وجبت عليه الزكوة
في دار الاسلام فانه يؤمر بالدفع الى اهل بلده فاما في دار الحرب فقل ما يجد فقراء المسلمين ولو وجدهم
فالفقراء الذين يكونون في دار الاسلام افضل من الذين يسكنون في دار الحرب كذا في نوادر زكوة المبسوط
فان قلت ما الفرق بين هذه المسئلة وبين صدقة الفطر فان هناك الاعتبار بمكان من تجب عليه
في ظاهر الرواية لا بمكان من وجب عنه وهم الاولاد الصغار والعبيد وههنا الاعتبار بمكان المال
لا بمكان من وجب عليه قلت لما ان الوجوب في صدقة الفطر على المولى في ذمته ورأس المملوك في حقه
كرأسه لان الاصل ان وجوب صدقة فطر نفسه على نفسه لوجود مؤنته وولايته على نفسه ثم
يلحق به من هو في معنى نفسه في هذين الوصفين فكما ان في اداء صدقة فطر عن نفسه يعتبر موضعه
فكذلك عن مماليكه لانهم في معنى نفسه واما ههنا الواجب جزء من المال حتى يسقط الزكوة بهلاك المال فيعتبر
بمكان المال لذلك وهناك لا يسقط الفطرة بهلاك المماليك بعد الوجوب على المولى فاعتبر بمكان المولى لذلك.

اشار الى هذا في المبسوط وفيه رعاية حق الجوار ومهما كانت المجاورة اقرب كان رعايتها اوجب لقوله عليه
السلام ادناك ادناك ولما ساله رجل فقال ان لي جارين فبايهما ابدأ فقال الى اقربهما منك بابا ولم ينقل الى
غيرهم اجزاه وان كره في قول الكل بحديث معاذ رضي الله عنه وقال عليه السلام من نقل عشره وصدقته من
مخلاف عشيرته الى غير مخلاف عشيرته فعشره وصدقته في مخلاف عشيرته اي مردود عليهم ولنا ظاهر قوله
تعالى انما الصدقات للفقراء وتخصيص فقراء البلدة ليس بمعنى في اغنيائهم فلا يمنع الجواز اذا صرف الى غيرهم
لان ما هو المقصود وهو سد الخلة قد حصل وحديث معاذ محمول على بيان الاولى الا ترى انه كان باليمن كان
ينقل الصدقة الى المدينة على ما قال في خطبته وانفع من بالمدينة من المهاجرين والانصار وانما كان ينقل
الى المدينة لان فقراءها كانوا اشرف الفقراء حيث هجروا اوطانهم وهاجروا لنصرة رسول الله عليه السلام وتعلم
احكام الدين كذا في المبسوط قلت هذا التعليل الذي ذكره في زكوة المبسوط وتعليل المسئلة التي ذكرها
في نوادر زكوة المبسوط وحكمها يعلم ان نقل الزكوة من بلد الى بلد في حق غير المسببين المذكورين في الكتاب
بقوله الا ان ينقلها انسان الى قرابته او الى قوم هم احوج من اهل بلده ثابت جوازه ايضا من غير كراهة بان
يكون الفقير الذي في بلد اخر اورع وانفع للمسلمين بتعليم شرايع الاسلام وتعلمها وان يكون من جماعة في
ابواب الصلاح والطاعات الا ترى ان معاذا رضي الله عنه كيف نقلها من اليمن الى المدينة لهذه المعاني وهي تعلم
احكام الدين ونصرة الحق اليقين

## باب صدقة الفطر

لصدقة الفطر
مناسبة الاتصال بموجب الزكوة وبالصوم اما في حق الزكوة فانها من الوظائف المالية مع انحطاط درجتها
عن الزكوة واما في حق الصوم فباعتبار الترتيب الوجودي واوردها في الكتاب ههنا رعاية لجانب الصدقة ولما
رجح هذا الترتيب ههنا لما ان المقصود من الكلام المضاف لا المضاف اليه خصوصا اذا كان المضاف مضافا الى
شرطه وهذا الذي ذكرتم الصدقة هي العطية التي يراد بها المثوبة من الله سميت بها لان بها يظهر صدق رغبة الرجل
في تلك المثوبة كالصداق يظهر به صدق رغبة الرجل في المراة وهذه الاضافة اضافة الحكم الى شرطه كما في حجة
الاسلام وهي مجاز لما ان الحقيقة هي اضافة الحكم الى سببه كما في حج البيت وصلوة الظهر فيحتاج ههنا الى بيان
احد عشر شيئا سببها وصفتها وشرطها وركنها وحكمها ومن يجب عليه وقدر الواجب وما يتادى به الواجب ووقت
الوجوب ووقت الاستحباب ومكان الاداء اما سببها فهو راس يمونه ويلي عليه واما صفتها فانها واجبة ثبت وجوبها
بالاحاديث المشهورة على ما يجي واما شرطها فانواع فمنها من يجب عليه الحرية والاسلام والغنى في الوقت وطلوع الفجر
من يوم الفطر وفي الواجب ان لا ينقص من نصف صاع في البر وغيره واما ركنها فالاداء قدر الواجب لمن يستحقه
والحكمة فهو الخروج عن عهدتها في الدنيا ووصول الثواب في الاخرة واما من يجب عليه فهو كل حر مسلم واما قدر الواجب
فهو قدر نصف صاع من بر وغيره على ما يجي واما ما يتادى به الواجب فهو اربعة اشيا من الحنطة والشعير والتمر
والزبيب في المشاهير من الاحاديث واما وقت الوجوب فهو طلوع الفجر من يوم الفطر واما وقت الاستحباب فهو قبل
الخروج الى المصلى واما مكان الاداء فهو مكان من يجب عليه في ظاهر الرواية بخلاف الزكوة فان الاعتبار فيها لمكان المال
وقد مر في باب من يجوز دفع الصدقة قوله صدقة الفطر واجبة ذكر الوجوب ههنا على حقيقة الاصطلاح حتى

وهي ان يكون بين الفرض والسنة وذكر الامام المحبوبي واجبات الاسلام سبع صدقة الفطر ونفقة ذوي الارحام
والوتر والاضحية والعمرة وخدمة الوالدين وخدمة المراة لزوجها وقال الشافعي انها فريضة بناء على اصله انه
لا فرق بين الواجب والفريضة فاضلا عن مسكنه حتى لو كان له داران دار يسكنها والدار الاخرى لا يسكنها ويؤاجرها
او لا يؤاجرها يعتبر قيمتها في الغنى حتى لو كانت قيمتها مائتي درهم يجب عليه صدقة الفطر وكذلك لو كان له دار واحدة
يسكنها وفضل عن سكناه شي يعتبر قيمة الفاضل في النصاب وكذلك في الثياب والاثاث وغيرهما والى هذا اشار
في المحيط قوله صغيرا او كبيرا في الحديث ادوا عن كل حر وعبد صغيرا او كبيرا صفتان لعبد وهذا ظاهر ولا
يجوز ان يكونا صفتين لحر وعبد لانه لا يجب صدقة الفطر عن ولده الكبير اللهم الا ان يكون المراد في حق الولد الكبير
بامره وتوكيله فحينئذ يجوز ان يكونا صفتين لحر وعبد فاما على الاطلاق فلا رواه ثعلبة بن صعير العدوي او صغير
العدوي العدرة وجع في الحلق من الدم وبها سميت القبيلة المنسوب اليها عبد الله بن ثعلبة بن صعير او ابي
صعير العدوي ومن روى العدوي كانه ينسب الى جدها الاكبر وهو عدي بن صعير العبدي في معرفة الصحابة
لابي نعيم والاول هو الصحيح ذكره في المغرب في باب العين مع الذال المعجمة وكذلك ذكر في الانساب لابن ماكولا ايضا
بالدال شبه ابن عمه قوله لعدم القطع تعريض لمذهب الشافعي اي هذا خبر واحد ليس بدليل مقطوع حتى
يثبت الفرض كما هو مذهب الشافعي وشرط الحرية بلفظ الماضي ايقع قربه ولقوله عليه السلام في زكوة الفطر طهرة
للصائمين من اللغو والرفث وقال عمر رضي الله عنه الصوم محبوس بين السماء والارض حتى يؤدى زكوة الفطر الصدقة
الا عن ظهر غنى اي صادرة عن غنى فالظهر فيه مقحم كما هو في ظهر القلب وظهر الغيب كذا في المغرب وقال الشافعي يجب
على الفقير اذا كانت له زيادة عن قوت يومه لانه ذكر في اخر حديث ابن عمر غني او فقير ولانه وجب طهرة للصائم
فاستوى فيه الغني والفقير ولنا الحديث المذكور في الكتاب ولان الفقير محل الصرف اليه فلا يجب عليه الاداء
كالذي لا يملك الا قوت يومه وهذا لان الشرع لا يرد الا بما يفيد فلو قلنا بانه ياخذ من غيره ويؤدي بنفسه
كان اشتغالا بما لا يفيد وحديث ابن عمر محمول على ما كان في الابتداء ثم انتسخ بقوله عليه السلام انما الصدقة ما كان
عن ظهر غنى او هو محمول على الندب فانه قال في اخره اما غنيكم فيزكيه الله تعالى واما فقيركم فيعطيه الله تعالى
افضل مما اعطى كذا في المبسوط والايضاح فان قلت على قوله ولان الفقير محل الصرف اليه فلا يجب عليه الاداء
يرد الكفارات فانه لا يعتبر فيها نصاب الغنى دون الاداء مع انه محل الصرف الكفارات اليه ولم يقل انه اشتغال بما
لا يفيد قلت بينهما فرق وذلك لان الكفارة شرعت تطهيرا عن الاثم مقصودا من غير ان يقصد فيها الاغنا
حتى انها تتادى بالصوم والاعتاق فعند الاجتماع صورة اذا كان مما لا يجب لاعتبارها على الانفصال واما الزكوة
فان الفقير ما استحق الصدقة الا برزقه من الله تعالى وما امر الله تعالى باخراج المال صدقة الا رزقا للمحتاجين
فمن يحل لهم شرعا فاذا كان الرجل ممن يحل له الرزق بهذا الطريق لم يجز ان يكون اهلا للوجوب عليه فيفوت عليه
حكمه الغنا باعطا الرزق اذا اخذ خمسة رزقا ثم اعطى الخمسة رزقا بمثله كذا في الاسرار ولا يشترط فيه النمو
لان اشتراطه لليسر والسهولة ولا يعتبر اليسر ههنا حسب اعتباره في الزكوة بدليل بقاء الواجب بعد هلاك
النصاب ووجوبه براس الحر وذلك لان السبب هذا راس يمونه ويلي عليه وهو ينبئ عن زيادة الضيق لان اليسر

واشترط الغنى ههنا مع ذلك لا لليسر ليكون المامور به اهلا للاغنا بخلاف الزكوة فان سببها المال والواجب فيه
القليل عن الكثير على وجه لا يؤدي وجوبها الى الاجحاف والاستيصال حتى ان دين الزكوة يمنع وجوب الزكوة
اذا كان الدين ينقص النصاب فلذلك وقع فيه غاية السهولة فاشترط النمو ويتعلق بهذا النصاب حرمان
الصدقة فالحاصل ان النصب على انواع ثلثة نصاب يجب به الزكوة وساير الاحكام المتعلقة بالمال وهو ما ذكرنا
ان يملك الحجرين بالقدر الذي ذكرنا خاليا عن الحاجة الاصلية ولعنينا بالحاجة الاصلية في حقهما الدين المشترك
به او يملك غيرهما من العروض المعدة للتجارة الخالية عن الحاجة الاصلية وهي تساوي نصاب الحجرين قيمة ونصاب
يجب به الاحكام الاربعة هذه الثلثة المذكورة وهي حرمان الصدقة ووجوب الاضحية والفطرة والرابع وجوب
نفقة الاقارب ولا يشترط فيه النمو بالتجارة او بالحول لما ذكرنا ونصاب يثبت به حرمة السوال وهو ملك ما كان غدا
قوت يوم عند البعض وقال البعض لا يحل السوال لمن كان كسوبا او يملك خمسين درهما وقد ذكرناه ولهذا تتعدد
بتعدد الراس مع اتحاد اليوم علم ان الراس هو السبب دون الوقت فان قلت مثل هذا التعدد والاتحاد
يوجد في طرف الوقت ايضا بعينه حيث يتعدد بتعدد الوقت وهو تكرار السنة الثانية والثالثة مع اتحاد
الراس فلو كان الراس هو السبب لما تعدد الواجب في السنة الثانية لاتحاد الراس كما في الحج حيث لا يتعدد لان السبب
وهو البيت واحد قلت تكرار الوجوب ههنا بتكرر الفطر مع اتحاد الراس بمنزلة تكرر وجوب الزكوة بتكرر الحول
والمال الواحد وذلك لان وصف صدقة الفطر بانها مؤنة رجح الراس في كونه سببا لان المؤنة عبارة عن القوت
يقال مانه اي قاته وهو يتعلق بالراس ولان مؤنة الشي سبب لبقا ذلك الشي وذلك يتصور في الراس دون الزمان
الذي لا يمكن لاحد ابقاؤه ولا السبب لبقايه الا الخالق الزمان فهو الموجد والمبقي والمجدد والمحدث في كل اوان
غير ان اعتبار تجدد المؤنة في كل ساعة لايجاب صدقة الفطر يؤدي الى الاجحاف فوجب ان يعتبر التجدد التقديري
ههنا بتجدد التقديري في موضع اخر من الوظايف المالية فوجدنا ذلك في الزكوة فالحقناها بها وانما جعلنا
المؤنة وصف السببية استدلالا بقوله عليه السلام ادوا عمن تمونون لمعرفة وبما يليه اي وبما يليه معطوف
على قوله كاولاده الصغار في اسم المماليك القن والمدبر وام الولد سوا كانوا ولايته عليهم لا ينعدم بالتدبير
والاستيلاد وانما تختل المالية بهذا السبب ولا عبرة للمالية فانه يؤدي عن نفسه وعن اولاده الصغار ولا
مالية فيهم ما خلا المكاتبين فانه لا يؤدي عنهم لان ولايته قد اختلت بسبب الكتابة فان المكاتب صار بمنزلة
الحرية في حق اليد والتصرف وحكي عن عطا انه يؤدي عنهم لقوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد وقال المكاتب
عبد ما بقي عليه درهم ولكنا نستدل بقوله عليه السلام ادوا عمن تمونون وهو لا يمون المكاتب وعن ابن عمر رضي
الله عنهما انه كان يؤدي زكوة الفطر عن جميع ما يملكه الا مكاتبين له وليس على المكاتب ان يؤدي عن نفسه ولا عن
ما يملكه الا على قول مالك فانه يجعل المكاتب مالكا لكسبه بناء على اصله ان المملوك من اهل ملك المال اذا ملكه المولى
وعندنا المملوك ليس من اهل ملك المال للتضاد بين المالكية والمملوكية والدليل عليه اباحة الاخذ له وان كان
في يده كسب وذكر في الايضاح وكذلك لا يؤدي المولى عن رقيق مكاتبه وفي شرح الطحاوي ويجب عن عبده المؤجر
والمرهون والعارية والوديعة وعن عبده المديون المستغرق في الدين او كانت في رقبته جناية ولا يؤدي

عن عبده الابق ولا عن عبده المغصوب والماسور واذا اوصى بخدمة عبد لرجل وبرقبته لاخر فان صدقة الفطر
يجب على الموصى له بالرقبة دون الموصى له بالخدمة وفي المبسوط وان كان على العبد دين مستغرق لكسبه ورقبته
فعلى قول ابي حنيفة لا يجب على المولى صدقة الفطر عنه بناء على اصله لانه لا يملك رقبته وعلى قول ابي يوسف
ومحمد يجب بناء على اصلهما ان دين العبد لا يمنع ملك المولى في كسبه كما لا يمنع ملكه في رقبته وهذا اذا كان للخدمة
اي خلافا للشافعي فان عندنا لا يؤدي صدقة الفطر عن عبيد التجارة وعنده يؤدي على ما يؤدي فان
كان لهم يؤدي من مالهم عند ابي حنيفة وابي يوسف اي لا يؤدي الاب والوصي وكذلك يضحي عنه من ماله استحسانا
في قول ابي حنيفة خلافا لمحمد وزفر فانهما يقولان يؤدي الاب من مال نفسه ولو ادى من مال الصغير ضمن والقياس
ما قاله محمد وزفر لانها زكوة في الشريعة كزكوة المال فلا يجب على الصغير ولانها عبادة والصبي ليس باهل
لوجوب العبادة عليه ولكن استحسن ابو يوسف وابو حنيفة فقالا فيها معنى المؤنة بدليل الوجوب على
الغير بسبب الغير فهو كالنفقة ونفقة الصغير في ماله اذا كان له مال لانه هذه طهرة شرعية وبقياس بنفقة
الختان ولهذا انا لو لم نوجب علينا احتجنا الى الايجاب على الاب ومال الصبي يحتمل حقوق العباد وبه
فارق الزكوة ثم على قول ابي حنيفة وابي يوسف كما يؤدي عن الصغير من ماله فكذلك عن مماليك الصغير يؤدى
من مال الصغير وعند محمد لا يؤدي عن مماليكه اصلا والمعتوه والمجنون في ذلك بمنزلة الصغير ولا يؤدي
عن زوجته وقال الشافعي رحمه الله يجب الاداء عنها لقوله عليه السلام ادوا عمن تمونون وهو يمون
زوجته وملكه عليها نظير ملك المولى على ام ولده فانه يثبت به الفراش وحل الوطي فكما يجب عليه الاداء عن
ام ولده فكذلك عن زوجته ولنا ان عليه الاداء عمن يليه ومن يجب الاداء عن غيره لا يجب على الغير
الا عنه وهذا لان نفسها اقرب اليها من نفس من يليها ثم النفقة على الزوج باعتبار العقد فلا يكون حجة
للصدقة كنفقة الاجير على المستاجر وهذا لان في الصدقة معنى العبادة وهو ما تزوجها لتحمل عنها
العبادات وقد بينا ان مجرد المؤنة بدون الولاية المطلقة لا ينتهض شيئا وبعقد النكاح لا يثبت له عليها
الولاية فيما سوى حقوق النكاح بخلاف ام الولد فان للمولى عليها ولاية مطلقة بسبب ملك الرقبة ولا
عن اولاده الكبار وان كانوا في عياله بان كانوا زمنى وقال الشافعي ان كانوا زمنى معسرين فعليه الاداء
عنهم وان كانوا اصحاء معسرين في عياله فله فيه وجهان واستدل بقوله عليه السلام ادوا عمن تمونون
وهو يمون ولده الزمن المعسر واصحابنا قالوا بان السبب راس يمونه ويلي عليه ليكون في معنى راسه
ولا ولاية له على اولاده والزمنى اذا كانوا كبارا وبدون تقرر السبب لا يثبت الوجوب ولا يؤدي الجد
عن نوافله الصغار وان كانوا في عياله وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمهما الله ان عليه الاداء عليهم
بعد موت الاب وهذه اربع مسائل يخالف الجد فيها الاب في ظاهر الرواية ولا يخالف في رواية الحسن
احدها وجوب صدقة الفطر والثانية التبعية في دار الاسلام والثالثة جر الولاء والرابعة الوصية
لقرابة فلان وجه رواية الحسن ان ولاية الجد عند عدم الاب ولاية متكاملة وهو يمونهم فتقرر السبب
في حقه وجه ظاهر الرواية ان ولاية الجد منتقلة من الاب اليه فهي نظير ولاية الوصي وهذا لان السبب

انما يتقرر اذا كان راسه في معني راس نفسه باعتبار الولاية وذلك لا يتقرر في حق الجد لان بنوة ولاية بواسطة
وولاية علي نفسه ثابتة بدون الواسطة اجزاما ستحسانا وهو رواية عن ابي يوسف لان
العادة ان الزوج هو الذي يودي فكان الامر منه ثابتا باعتبار العادة فيكون كالثابت بالنص وهذا
كله في المبسوط فان قيل اداء زكوة الغير بغير اذنه لا يخرجه عن عهدة الزكوة وان كان قد ادى الزوج
عن زوجته فكيف يجوز هاهنا قلت لان الزكوة عبادة محضة فيشترط الاذن صريحا لانه لا يجوز الحر
ان يودي عبادة غيره الا ان في العبادات المالية يجري النيابة اذا اتى بها صريحا ليتحقق معنى الطاعة والا
بالانابة واما صدقة الفطر ففيها معنى المونة فيجوز ان يسقط باداء الغير وان لم يوجد الاذن صريحا
كما في ساير المون هكذا افاد العالم الرباني حميد الدين الضرير رحمه الله وعندنا وجوبها على المولى ايضا
بسببه لكان فيه بسط الصدقة على المولى وسببه واحد بسبب مال واحد وهذا لا يجوز لاطلاق
قوله عليه السلام لا ثني في الصدقة التي بكسور مقصور اى لا يوخذ في السنة مرتين وعن ابي سعيد الضرير
معناه لا رجوع فيها ولا استردادها وانكر الاول كذا في المغرب بني مع لا النفي الجنس وكذا سقوط
التنوين كذا ذكره الامام الوروجي فان قلت في عبيد التجارة اختلف سببا الزكوة وصدقة الفطر
ومحلاهما فلا يودي الى الثني وذلك لان سبب الزكوة المالية فيهم وسبب صدقة الفطر مونة راسهم فكذلك
المحل فان محل احدهما الراس ومحل الاخر بعد النصاب فلما كانا حقين مختلفين فيجتمعان كالجزية والاجرة مع
السايمة مع الزكوة ونفقة عبيد التجارة مع الزكوة قلت الفرق بين النفقة والاجرة وبين
صدقة الفطر جهة الصدقة غالبة فكان حديث الثني متناولا لها باطلاقه فيتبع صدقة الثني بالحديث
بخلاف الاجرة ونفقة العبيد لانه ليس فيهما شايبة الصدقة ولا يلزم الثني وذكر في الاسرار وجها
اخر وقال ان الشرع بني هذه الصدقة على المونة فقال ادوا عمن تمونون وهذا العبد معد للتجارة لا للمونة
والنفقة التي تعرض فيهم لطلب الزيادة منهم فيكون ساقط العبرة بحكم القصد الا ترى ان المضارب يملك
هذا الانفاق وهو غير ماذون الا بالتجارة واذا سقطت المونة حكما في مال التجارة اشبه الرقيق حقيقة
ولو سقط حقيقة بالاباق والغصب او الكتابة كان لم يجب صدقة الفطر لانعدام المونة فكذا هذا فعلم
بهذا ان سقوط صدقة الفطر هنا لزوال سبب الوجوب وهو المونة لا للتنافي بين الواجبين العبد بين اثنين
اي العبد الذي هو للخدمة لا للتجارة وبه صرح في المبسوط للفطرة على واحد منهما وهذا عندنا وقال
الشافعي يجب عليهما وهو بناء على الاصل الذي تقدم بيانه في مسألة عبيد التجارة فان عنده الوجوب على العبد
وهو كامل في نفسه وعندنا الوجوب على المولى عن عبده وواحد منهما لا يملك ما يسمي عبدا فان نصف العبد
ليس بعبد وعلى سبيل الانتقال هو يستدل بقوله عليه السلام ادوا عمن تمونون وهما يمونانه فان نفقته
عليهما فكذلك الصدقة عنه ولنا ان السبب راس يمونه بولاية عليه ولا ولاية لواحد منهما عليه على
الكمال حتى لو اراد ان يزوجه لا يملك ذلك ولان الراس هو السبب والراس لا يتجزى في المونة فانه يفوت
بالتبعيض فعلم بهذا ان البعض ليس كما للراس ولانه لا يلتحق براسه الذي يملك كله ويمون كل المونة

ثابتا للزوج وصدقة الفطر

فهذه مسائل تخرج بانعدام العلة والعدم لا يوجب نفيا ولكن لا وجوب بدون العلة حتى اذا ثبت انه
العلة الغير لا يوجد الحكم بدونه كذا في المبسوط والاسرار ثم الذي يجب على الشريكين عندهما فهي انما
يجب على وجه التنصيف لا على الكمال فانه ذكر في الخلاصة الغزالية والعبد المشترك يجب نفقته
على سيده بالشركة ولا يخرج نصف صاع في الفطرة الا في هذا الموضع وقالا على كل واحد منهما ما يخصه
من الروس دون الاشقاص حتى لو كان بينهما خمسة اعبد يجب على كل واحد منهما صدقة الفطر على العبدين
ولا يجب على الخامس ثم الخلاف ابي يوسف ومحمد هاهنا مخالف لما ذكر في المبسوط فقال ففيه فان كان بينهما
مماليك للخدمة فعلى قول ابي حنيفة لا يجب على كل واحد منهما صدقة الفطر عنهم وعند محمد يجب على كل
واحد منهما الصدقة في حصته اذا كانت كاملة في نفسها ومذهب ابي يوسف مضطرب وذكر في بعض
روايات هذا الكتاب كقول محمد والاصح ان قوله كقول ابي حنيفة فابو حنيفة رحمه الله مر على اصله
فانه لا يرى قسمة الرقيق جبرا فلا يملك كل واحد منهما ما يسمى عبدا ومحمد مر على اصله فانه يرى قسمة
الرقيق جبرا وباعتبار القسمة ملك كل واحد منهما في البعض شيئا كاملا وكذلك مذهب ابي يوسف ان كان
قوله كقول محمد رحمهما الله وان كان قوله كقول ابي حنيفة رحمه الله فعنده ان القسمة يبتني على الملك
فاما وجوب صدقة الفطر فيبتني على الولاية لا على الملك حتى يجب الصدقة على الولد الصغير وليس
لواحد منهما ولاية كاملة على شيء من هذه الروس لان الوجوب عندنا على العبد وهو ليس من اهله وهو
يستدل لاثبات هذا الاصل بحديث ابن عمر رضي الله عنهما ان النبي عليه السلام فرض صدقة الفطر على
كل حر وعبد ولانها طهرة للصايم ووجوب الصوم على العبد ولنا قوله عليه السلام ادوا
عمن تمونون فانما الوجوب على من خوطب بالاداء وجعله بمنزلة النفقة ونفقة المملوك على المولى
فكذلك صدقة الفطر عنه عليه ثم هذه صدقة واجبة باعتبار ملكه فكان على المولى ابتداء كزكوة
المال عن عبد التجارة وهذا لان حال العبد دون حال الفقير لا يملك شيئا فلان لا يجب على العبد اولى
والدليل عليه انه لا يخاطب بالاداء بعد العتق بخلاف الصغير الذي له مال فانه يخاطب بالاداء بعد
البلوغ اذا لم يؤد عنه وليه وحرف على في حديث ابن عمر بمعنى عن قال الله تعالى اذا اكتالوا
على الناس يستوفون اي عن الناس بدليل ما روي بلفظ عن ولا معتبر بالصوم فانه يجب على الرضيع
ولا صوم عليه ولو كان على العكس فلا وجوب بالاتفاق اما عندنا فظاهر لان المولى ليس باهل
للوجوب عليه ولا للاداء واما عند الشافعي فهي فان تحمل المولى عن مملوكه يستدعي اهليته اداء العبادة
والكافر ليس باهل له والوجوب عنده باعتبار تحمل المولى الاداء عنه فاذا انعدم ذلك في حق
المملوك لم يجب اصلا كذا في المبسوط ففطرته على من يصير له حتى اذا تم البيع فعلى المشتري وان
انتقض فعلى البايع وقال زفر على من له الخيار وقال الشافعي فهي على من له الملك قلت هذا الخلاف
الذي ذكر بينهما موافق لما ذكر في المبسوط وشرح الطحاوي وهو مخالف لما ذكر في الاسرار وفتاوى قاضي
خان فان المذكور فيهما عكس ما ذكر لكل واحد منهما من المذهب في الكتاب حيث اعتبر زفر الملك

والشافعي الخيار وان كان الخيار لهما فعلى البائع واحتج من اعتبر الخيار فقال قرار الملك لما كان شرطا
قبل هذا الخيار بالاتفاق قام من له الخيار مقام من له الملك على القرار لان البر والحنث يكون باختياره
فلا يعتبر كمضي حق ابطال الصدقة كمن شرع في الصوم ثم سافر ليحل له الفطر لانه باختياره جعل ولو
مرض ابيح له الفطر لانه لا اختيار له فيه وان كان المرض والسفر اباحا الفطر بنص واحد كذا في الاسرار
وقال الشافعي على من له الملك وهو المشتري وعنده فان المذهب عند الشافعي ان خيار الشرط لا يمنع
ثبوت الملك للمشتري كخيار العيب كذا وجدت بخط الشيخ لانه من وظائفه اي لان صدقة الفطر يعني
التصدق من وظائف الملك ويقول هذه مؤنة تجب بسبب الملك فكان نظير النفقة والنفقة تجب على من
له الملك وقت الوجوب فكذلك الصدقة لانه لو رد يعود الى قديم ملك البائع فكذلك وجوب الصدقة يكون
على البائع ولهذا قال في فتاوى قاضيخان والعبد لو كان مبيعا بيعا فاسدا فمر يوم الفطر قبل قبض
المشتري ثم قبضه المشتري وعتقه فالصدقة على البائع لان الملك للبائع كان ثابتا قبل القبض وانما
ثبت للمشتري عند القبض مقصودا لعليه وكذا اذا مر يوم الفطر وهو مقبوض للمشتري ثم اشتراه البائع
لان حق البائع ما انقطع بالقبض لبقاء ولاية الاسترداد فكان بمنزلة بيع فيه خيار وان لم يسترده
البائع واعتقه المشتري فصدقة فطره على المشتري لان ملك المشتري تم بالاعتاق كما يتم باسقاط
الخيار في بيع فيه خيار فيتوقف ما ينبني عليه من حقوق الملك ثم لو اعتقه المشتري والبائع بالخيار لم يتحقق
العتاق قلنا نفس الاعتاق ليس من الحقوق بل هو تصرف مبتدأ يزيل الملك لكن اذا وقع صار من حقوق
لانه نهاية للملك والبيع اذا كان فيه خيار للبائع معدوم حكما في حق المشتري فلا يعتبر حينئذ اعتاقه
قبل الملك من حيث النفاذ بوجه فلا يصير وصفا له فاما الصدقة فهي بنفسها من حقوق الملك كالنفقة فلما
توقف حال الملك بالبيع على ان يصير للمشتري من اول البيع توقف معه امر الصدقة فان قلنا يبطل بمن تزوج
امراة على عبد بعينه ولم يسلم اليها حتى مضى يوم الفطر ثم طلقها لم يجب على الزوج وقد عاد اليه من
الاصل ولا عليها قلنا اما المراة فلا وجوب عليها لان السبب هو المؤنة بسبب الولاية ولا مؤنة عليها قبل
التسليم وان ثبت الملك ونفس الملك بلا يد لم يوجب لو حق النفقة وقد انقطع ملكها عن نصفه قبل
التمام بالقبض فصار كان ذلك القدر لم يكن مملوكا لها واما الزوج فكان عليه المؤنة بلا ملك والمؤنة في العبد
بلا ملك لم توجب صدقة الفطر كذا في الاسرار وفتاوى الامام الولوالجي وزكاة التجارة على هذا الخلاف
يعني اذا اشترى عبد التجارة على انه بالخيار فحال الحول والخيار باق **فان قلت** ان المشتري لو اشترى
على انه بالخيار فمر يوم الفطر والخيار باق ينبغي ان يجب فطرته على المشتري على قولهما لان خيار المشتري لا يمنع
ثبوت الملك للمشتري عندهما وهي حكم دائر مع الملك **قلت** لا بل هي دائر مع قرار الملك لا نفس الملك الا ترى
ان تردد قرار الملك ههنا اكثر من التردد فيما اذا اشتراه بشراء فاسد وقبضه ومر يوم الفطر وهو مقبوض
المشتري ثم رده بفساد الشراء وقد ذكرنا ان فطرته لا تجب على المشتري وان كان ملكه في ذلك اليوم علم ان ولاية
الرد والاسترداد كافية لمنع وجوب الفطر عمن له الملك في الحال وفي فتاوى قاضيخان ويجب عليه صدقة فطر

عبده

عبده المأذون وان كان على العبد دين مستغرق ولا يجب صدقة الفطر على عبيد عبده المأذون لانه اذا كان
على المأذون دين لا يملك المولى عبيده وان لم يكن عليه دين كان العبد للتجارة

## فصل في مقدار الواجب

لما ذكر وجوب صدقة الفطر وشروطه ومن يجب عليه شرع في بيان ما يؤدى به صدقة
الفطر وقدره **قوله** الفطرة نصف صاع من بر معناه صدقة الفطر وقد جاءت في عبارات وغيره
وهي صحيحة من طريق اللغة وان لحدها فيما عند غير الاصول كذا في المغرب وقال ابو يوسف ومحمد الزبيب
بمنزلة الشعير وهو رواية عن ابي حنيفة رضي الله عنه قال ابو اليسر في جامعه هذا هو الصحيح فانه روي في
بعض الروايات او صاعا من زبيب لان الزبيب عندهم في معنى التمر وقال الشافعي من جميع ذلك صاع واستدل
بحديث ابن عمر فانه ذكر فيه صاعا من بر او صاعا من تمر او صاعا من شعير والتقدير بشيء احدثه معاوية برايه
على ما قال ابو سعيد الخدري رضي الله عنه كنا نخرج صدقة الفطر صاعا من طعام حتى قدم معاوية من الشام
فقال لا ارى المدين من سمراء الشام تعدل صاعا من طعام كم هذا واكثر ما في الباب ان الاثار فيه قد اختلفت
والاخذ بالاحتياط في باب العبادات واجب والاحتياط في اتمام الصاع وقاسه بالشعير والتمر لانه
احد الانواع التي يتأدى بها صدقة الفطر **ولنا** ما روينا وهو ما رواه من حديث ثعلبة صعير في اول
الباب وهو مذهب جماعة من الصحابة رضوان الله عليهم حتى قال ابو الحسن الكرخي ولم ينقل عن احد منهم انه لا يجوز
اداء نصف صاع من بر وبهذا تبين فساد قوله انه راي معاوية بل فيه ما يوجب رده لان الناس في زمن
معاوية كان اكثرهم اصحاب رسول الله عليه السلام وما كانوا يتركون السنة بقول معاوية فدل انه على
انه روي نصا عرفوا صحته وعن مروان بن الحكم انه كتب الى ابي سعيد الخدري يسأله عن صدقة الفطر فقال
كنا نخرج على عهد رسول الله عليه السلام صاعا من الطعام او صاعا من التمر او صاعا من شعير فيحتمل ان
الراوي لم يسمع التفسير وظن الطعام حنطة فنقل بالمعنى ونقيسه على كفارة الاذى بعلة انه وظيفة
المسكين ليومه وليس البر نظير التمر والشعير فان التمر او الشعير يشتمل على ما ليس بماكول وهو النواة والنخالة
وعلى ما هو ماكول فاما البر فكله ماكول فان الفقير يمكنه اكل دقيق الحنطة بنخالته بخلاف الشعير انه والتمر
اي ان الزبيب والتمر يتقاربان في المقصود وهو التفكه والاستحلا فانه يشبه التمر من حيث انه حلو ماكول
وله عجم ويفرق كما للتمر نواة وذكر فخر الاسلام ولانه مثل التمر بل انقص لانه ليس بغذاء ولكنه فاكهة فصار
التقدير منه بصاع اولى وله انه والبر اي ان الزبيب والبر يتفاوتان في المعنى لان كل واحد منهما ماكول كله
فكما يتقدر من البر بنصف صاع لهذا المعنى فكذلك من الزبيب والاثر فيه شاذ ومثله لا يثبت التقدير فيما
يعم به البلوى لانه لو كان صحيحا لاشتهر بعلمهم وكان ابو بكر الاعمش لا يثبت الخلاف بينهم في الحقيقة ويقول
ان ابا حنيفة انما قال ذلك لان الزبيب عز في زمانه كالحنطة ولم يرد ذلك كذا في المبسوط والفوائد
الظهيرية والاولى ان يراعي فيهما اي في الدقيق والسويق القدر والقيمة احتياطا حتى ان كان منصوصا
عليها يتأدى باعتبار القدر وان لم يكن منصوصا عليه يتأدى باعتبار القيمة وتفسيره ان يؤدي
نصف صاع من دقيق البر تبلغ قيمته قيمة نصف صاع من بر واما لو ادى منا ونصف من دقيق البر

ولكن تبلغ قيمته قيمة نصف صاع من البر او ادى نصف صاع من دقيق البر ولكن لا تبلغ قيمته قيمة نصف صاع
من البر لا يكون عاملا بالاحتياط وانه نص على الدقيق في بعض الاخبار وهو ما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان
النبي عليه السلام قال ادوا قبل خروجكم زكوة فطركم فان على كل مسلم مدين من قمح او دقيقه كذا في المبسوط ولم
يبين ذكر في الكتاب اي احتياط المراعاة فيهما بالقدر والقيمة اعتبار الغالب فان الغالب ان قيمة نصف
صاع من الدقيق يساوي نصف صاع من البر او تزيد فلذلك لم يبينه ولكن غيره متوهم وهو ان لا تبلغ قيمة نصف
صاع من دقيق البر قيمة نصف صاع من البر بان كان وقت البدر رخيصا فلذلك كان الاحوط ما قلنا حتى انه اذا
كان هكذا وهو ان لا تبلغ قيمة نصف صاع من دقيق قيمة نصف صاع من البر ينبغي ان يزيد من الدقيق الى
ان يبلغ قيمته قيمة نصف صاع من البر الخبز ويعتبر فيه القيمة هو الصحيح هذا الخبار على قول بعض
المتاخرين فان منهم من قال يجوز باعتبار العين فانه اذا ادى منوين من خبز الحنطة يجوز لانه لما جاز من
الدقيق والسويق باعتبار العين ثمن الخبز احوز لانه انفع للفقير ومنهم من قال لا يجوز الا باعتبار
القيمة وهو الصحيح لانه لم يرد شيء من الخبز من النصوص فكان بمنزلة الذرة والجاروس كذا في مختلفات العتبي
رحمه الله ثم وجه ترجيح القيمة بالصحة ما ذكره شيخ الاسلام وهو ان الخبز وان كان نظير الحنطة من حيث
القوت وليس نظيرها من حيث القدر لان الحنطة كيلية وهذا موزون فاذا انعدم الكيل لا يجوز الا
باعتبار القيمة كذا ذكره الامام المحبوبي وحاصله ان فيما هو منصوص لا تعتبر القيمة حتى لو ادى نصف
صاع من تمر تبلغ قيمته قيمة نصف صاع من بر او اكثر لا يجوز لان في اعتبار القيمة هنا ابطال التقدير
المنصوص في المودى وذلك لا يجوز فاما الذي غير منصوص عليه فانه يلحق بالمنصوص باعتبار القيمة اذ ليس فيه
اعتبار التقدير المنصوص كذا في المبسوط ثم يعتبر نصف صاع من بر وزنا هكذا رواه ابو يوسف عن ابي حنيفة
ووجهه ان العلماء حين اختلفوا في مقدار الصاع انه ثمانية ارطال او خمسة ارطال وثلث رطل فقد اتفقوا
على التقدير بما يعدل بالوزن فانما يقع عليه كيل الرطل وهو وزنه وقال ابن رستم عن محمد رحمهما الله كيلا حتى
قال قلت له لو وزن الرجل منوين من الحنطة واعطاها الفقير هل يجوز من صدقته فقال لا فقد تكون الحنطة
ثقيلة الوزن وقد تكون خفيفة فانما يعتبر نصف الصاع كيلا ووجهه ان الاثار جاءت في التقدير بالصاع
وهو اسم للمكيال كذا في المبسوط ثمانية ارطال بالعراقي العراقي على صاع كل رطل عشرون استارا فكان ذلك الصاع
قد فقد فاخرجه الحجاج وكان يمن على اهل العراق بقوله في خطبته يا اهل العراق يا اهل الشقاق والنفاق
ومساوي الاخلاق الم اخرج لكم صاع عمر ولذلك سمي حجاجيا وهو صاع العراق وحنيفة صاعا اصغر الصيعان
وهذا اصغر لان خمسة ارطال وثلث رطل اصغر بالنسبة الى ثمانية ارطال وعن ابي يوسف انه لما دخل المدينة
عام الحج سالهم عن صيعانهم فقالوا خمسة ارطال وثلث رطل وطالبهم بالحجة فقالوا غدا فجاء سبعون شيخا من
الغد كل واحد منهم اخذ صاعه تحت ردائه فقال هذا صاعي ورثته من ابي وورث ابي من جدي حتى انتهوا الى رسول
الله صلى الله عليه وسلم فرجع ابو يوسف عن قوله واما علماؤنا فقد احتج لهم ما روى لنا استاذنا القاضي ابو جعفر
الاستروشني عن القاضي الخليل بن احمد باسناده عن عائشة رضي الله عنها انها قالت مضت السنة عن رسول الله عليه



السلام في الاغتسال عن الجنابة صاع والصاع ثمانية ارطال وفي الوضوء رطلان فدل نص تغيير
الصاع على ما قلناه ودل الوضوء برطلين ايضا لانه ثبت بالاخبار ان النبي عليه السلام كان
يتوضأ بالمد فعلم ان رطلين هو المد والمد ربع الصاع بالاجماع فاما حديث ابي يوسف فوهم
لان محمد بن الحسن هو اعلم بمذهبه وهو لم ينقل عنه رجوعا على ان الامر ان كان على ما حكي فرجحنا
لان رطلهم ثلثون استارا ورطل العراقي عشرون استارا فخمسة ارطال وثلث رطل كل رطل ثلثون
استارا وثمانية ارطال كل رطل عشرون استارا سواء كذا في الاسرار ثم لا بد من معرفة الصاع
الذي يقدر الحنطة بنصفه والشعير بكله قال الطحاوي ثمانية ارطال مما يستوي كيله ووزنه
والذي يستوي كيله ووزنه العدس والماش فاذا كان يسع ثمانية ارطال من العدس والماش
فهو الصاع الذي يكال به الحنطة والشعير والتمر كذا ذكره الامام الولوالجي وغيره وهو اصغر من
الهاشمي لان الصاع الهاشمي اثنان وثلثون رطلا والعراقي ربعه والهاشمي علم للصاع ايضا
كالعراقي كذا وجدت بخط شيخي رحمه الله ووجوب الفطرة يتعلق بطلوع الفجر من يوم الفطر اي
يتعلق تعلق وجوب الاداء بالشرط لا تعلق وجوب الاداء بالسبب لان الفطرة شرط وجوب الاداء كما بينه
لما ذكرنا ويظهر ثمرة ذلك في مسئلتين احداهما ان الرجل اذا قال لعبده اذا جاء يوم الفطر فانت حر
فجاء يوم الفطر عتق العبد ويجب على المولى صدقة فطره قبل العتق بلا فصل والثانية ان العبد اذا
كان للتجارة اذا تم الحول بانفجار الصبح من يوم الفطر قلت ها هنا ان المسئلتين شاهدتان
على الاصل المعهود وهو ان المعلول يقارن العلة في الوجود والمشروط متعقب عن الشرط في الوجود
وكذلك في البيع اذا قال لعبده بعتك فانت حر حيث يصح البيع على ما يجيء في موضعه ان شاء الله تعالى وعلى
عكسه من اسلم منهم من اهل البلد او ولد اي عندنا لا يجب لعدم تحقق شرط وجوب الاداء وهو طلوع الفجر
من يوم الفطر وعنده يجب لتحقق شرط وجوب الاداء عنده وهو غروب الشمس في اليوم الاخير من رمضان
وهو حي ومن مات بعد طلوع الفجر يجب الفطرة عنه بالاتفاق ولا خلاف ان وجوب الصدقة يتعلق
بالفطر من رمضان وانما الخلاف في وقت الفطر من رمضان عندنا وقت الفطر عند طلوع الفجر وعنده
وقت غروب الشمس من الليلة التي تهل فيها هلال شوال والاختصاص للفطر باليوم دون الليل لان
حقيقة الفطر عند غروب الشمس كما يكون في اليوم الاخر كذلك كان فيما قبله فالفطر في رمضان انما
يتحقق بما يكون مخالفا لما تقدم وذلك عند طلوع الفجر لان فيما تقدم كان يلزمه الصوم في هذا
الوقت وهذا اليوم سمي بيوم الفطر والاولى من الحجة في هذا ما روي عن النبي عليه السلام انه
قال نهاكم عن صوم يومين يوم تفطرون فيه من صومكم ويوم تاكلون فيه لحم نسككم ويستحب ان
يخرج الناس الفطرة قبل الخروج الى المصلى لان هذا من السنة المستحبة التي ذكرناها في الاغتسال
والاستياك والتطيب ولبس احسن ثيابه واداء الفطرة وتناول الشيء قبل الخروج **قوله** هو الصحيح
احترازا عن قول الحسن بن زياد وقول خلف بن ايوب وقول نوح بن ابراهيم فان الحسن بن زياد يقول

لا يجوز تعجيلها اصلا كالاضحية وقال خلف بن ايوب يجوز تعجيلها بعد دخول شهر رمضان لا قبله فان صدقة
الفطر وله فطر قبل الشروع في الصوم وقال نوح بن ابراهيم يجوز تعجيلها في النصف الاخير من رمضان لان
بمضي النصف قرب الفطر الخاص فاخذ حكمه ومنهم من قال في العشر الاواخر منه فوجه الصحة مذكور في الكتاب
لما انه اداء بعد وجوب السبب فيجوز كما في الزكاة وان اخروها عن يوم الفطر لم تسقط وان طالت المدة الا على
قول الحسن بن زياد فانه يقول تسقط بمضي يوم الفطر لانها قربة اختصت بيوم العيد فكانت كالاضحية
تسقط بمضي ايام النحر ولنا ان هذه صدقة مالية فلا تسقط بعد الوجوب الا بالاداء كزكوة المال ولا نقول
الاضحية تسقط ولكن ينتقل الواجب الى التصدق بالقيمة لان اراقة الدم لا تكون قربة الا في وقت مخصوص
او مكان مخصوص فاما التصدق بالمال قربة في كل وقت هذا كله في المبسوط ولو مات ولده الصغير ومملوكه يوم
الفطر لا تسقط عنه لان الواجب اداء مال مطلق بخلاف الزكوة فلا تسقط بتاخير الاداء وان افتقر لانها
متعلقة بالذمة دون المال بخلاف الزكوة كذا ذكره الامام الولوالجي وقاضي خان رحمهما الله والله اعلم بالصواب

## كتاب الصوم

اخر الصوم عن الزكوة مع انه عبادة بدنية كالصلاة
الا انه يجري مجرى الوسيلة لانه عبادة رياضة لما تعرض في الاصل في الرياضة وسيلة الى المقاصد ولكن
لا على وجه يتوقف امر المقاصد اليه وجودا وجوازا بخلاف الطهارة في حق الصلوة وانحطاط درجة الوسيلة
عن المقصود ظاهر لان الصوم عبارة عن الامتناع والسكون على ما يذكر ما يمنع بعد ذكر ما يفيد كذكر النهي
بعد ذكر الامر لانه كونه قربة بواسطة قهر العدو وهو النفس وقهر العدو لله جهاد فكان دون الصلاة
والزكوة اما محاسن الصوم فهي ان الصوم محمود عند كل ذي عقل وبصر ويشهد على صحته النقل والنظر لما ان
حقيقة الصوم هي ترك ما تدعيه النفوس الشهوانية واتصاف بصفة الملائكة الروحانية ولو لم يكن فيه الا
ما ورد في الخبر عن الله تعالى الصوم لي وانا اجزي به لكان كافيا اذ ما يجزي الله لعمل جزاه وافيا
وذكر موعود الله تعالى لفضل الثواب بقوله تعالى انما يوفى الصابرون اجرهم بغير حساب ثم انما
استحق الصوم بهذا الثواب على الخصوص واستعلى به على ساير الاعمال مبينا بالاثار والنصوص لانه
عبادة شرعا عن الكف عن الشهوتين شهوة البطن وشهوة الفرج والجري على مقتضاهما من غير
قمع النفس عنهما فيما لا ينبغي اصل كل شر فكان الامساك عنهما باذن الشرع ام كل خير ولان الله تعالى قهر
النفس بهذا النوع من القهر لعلمه ان فيهم من يدعي الالوهية فعلى لهم بقهرهم بما ذكرنا من الصوم لا يدعي كل
منهم الربوبية وكان شيخي رحمه الله كثيرا ما يقول فهي تسليط الله الجوع والعطش على العباد ابطال
لدعواهم الالوهية فان من يدعي الالوهية مقهور لهذين العرضين حتى قهراه والجاه الى الاكل والشرب
وقهرا بعدهما واضطراه الى ان يدخل الى انتن المواضع وكشف العورة احتباس النجاسات وخوف الذكاه
ونتن الرايحة الكريهة فكيف يصح دعواه الالوهية مع هذا الاضطرار بكونه مقهورا لهذين العرضين
بهذه الصفة فكان اعتبار الخلاص عن مثل هذه العاقبة كان قبل مستحسنا عند العقلاء وشمتكا عند
البصراء ومن محاسنه ايضا ان يجوع بطنه ويدفع جوع كثير من حواسه فانه اذا اشبع بطنه جاع عينه وانه

وفرجه واذ كان فالحكمة في تشييع هذه الاشياء كيلا يورط صاحبها عند تجويعها على حفر الوبال والعقوبة
الضلال ومن حكمه محاسنه ايضا علم حال الفقراء في جوعهم فيرحمهم ويعطيهم ما يسد جوعهم على ما قيل
ليس الخبر كالمعاينة ومن جملة محاسنه ايضا موافقته مع الفقراء في مقاساة الجوع اذ لا يمكنه اطعام
كلهم ليشبعهم كما يشبع فيصوم ويوافق جميع الفقراء في تحمل شدايد الجوع فينال ثواب جميع الفقراء بنيته
هذه ومنه ما حكي عن بعض الصالحين انه كان يخرج من بيته في البرد الشديد بازار واحد فقيل له في ذلك
فقال وافق الفقراء في مقاساة شدة البرد لما اني لا اقدر على المواساة لكلهم في الكسوة ثم يحتاج هنا الى
معرفة تفسير الصوم لغة وشريعة وسببه وشرطه وركنه وحكمه اما تفسيره لغة فهو عبارة عن الامساك
عن اي شي كان في اي وقت كان قال الله تعالى اني نذرت للرحمن صوما اي امساكا عن الكلام قال عليه السلام في صوم
عاشورا من اكل فليصم بقية يومه ويقال صامت الشمس اذا امسكت عن السير وقت الزوال ومنه قول النابغة
• خيل صيام وخيل غير صائمة • تحت العجاج واخرى تعلك اللجما • اي ممسكة عن العلف فوق الاري وغير
ممسكة وفي الشريعة عبارة عن امساك مخصوص وهو ان يكون طاهرا عن الحيض والنفاس في وقت مخصوص
وهو ما بعد طلوع الفجر الى غروب الشمس بصفة مخصوصة وهي ان يكون على قصده التقرب فالاسم الشرعي
فيه معنى اللغة واما سببه فشهود الشهر لان الصوم يضاف اليه يقال صوم الشهر قال الله تعالى كتب عليكم
الصيام الى قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه ففيه بيان السبب الذي جعله الشرع موجبا وهو شهود
الشهر ولم يا الاداء واما شرطه فثلثة انواع شرط نفس الوجوب وهو الاسلام والعقل وشرط وجوب
الاداء وهو الصحة والاقامة وشرط صحة الاداء وهو صلاحية المودي بالقدرة والتمييز والطهارة
عما ينافيه والوقت القابل له والنية واما ركنه فالكف عن المفطرات من اول النهار الى اخره واما حكمه فسقوط
الواجب عن ذمته في الدنيا ونيل الثواب في الاخرة ثم جواز الصوم انما اختص بالنهار دون الليالي شرعا
ومعنى اما الشرع فقوله تعالى وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض الى قوله ثم اتموا الصيام
الى الليل حيث امر الله تعالى بالكف عن المفطرات الثلث في النهار واما المعنى فهو ان الصوم الوصال غير ممكن
لان الادمي لا يحيى بدون الاكل على ما عليه جبلته فلا بد من ان يعين بعض الزمان للصوم وبعضه للفطر
والقسمة من حيث الساعات متعذرة لانه لا يتوقف عليها الا بحرج فوجب القسمة بالايام والليالي
والايام للاكل عادة والليالي للنوم فكان تعيين النهار للصوم وانه مخالف العادة اولى من تعيين الليالي
فان اصل بناء العبادة على مخالفة العادة كذا في المبسوطين **قوله** الصوم ضربان ذكر القسم قبل التحديد
ليسهل امر التحديد والمنذور واجب لقوله تعالى وليوفوا نذورهم فان **قلت** هذه الاية تقتضي فرضية المنذور
لثبوته بالكتاب بالامر فصار كصوم رمضان ولانه عاهد الله فيجب ان يكون الوفاء فرضا لقوله تعالى واوفوا
بعهد الله اذا عاهدتم الا ترى انه ذم من ترك الوفاء بالعهد في قوله تعالى ومنهم من عاهد الله لئن اتانا من
فضله الاية **قلت** نعم كذلك الا انه قد خص منه بالاتفاق المنذور الذي ليس من جنسه واجب شرعا
كعيادة المريض وما هو ليس بمقصود في العبادة كالنذر بالوضوء لكل صلوة والنذر بالمعصية فلما خصت

هذه المواضع بقي الباقي حجة مجوزة لا موجبة قطعاً كالاية المأولة وخبر الواحد والقياس فيثبت الوجوب بما له
لا الفرض وكل يوم سبب وجوب صومه لان مجيء كل يوم سبب لوجوب صوم ذلك اليوم لان صوم رمضان بمنزلة
عبادات متفرقة لانه تخلل بين كل يومين زمان لا يصلح للصوم لا قضاء ولا اداء وهو الليالي فصار كالصلوات
ثم المعتبر ههنا في الوجوب اول الوقت وهو اول اليوم لان الصوم يتادى بجميع اليوم فيكون العبرة في الوجوب
لبعض الوقت الجزء من الوقت فلو قلنا ههنا بانه يحل التاخير عن اول الوقت وهو اول اليوم يكون هذا تفويتا
لا تاخيرا في الصوم يكون تاخيرا الا تفويتا والتاخير مباح والتفويت حرام كذا في مبسوط شيخ الاسلام
لا صيام لمن لم ينو الصيام بفتح مصدرا وجمع الصائم يقال صام صوما وصياما فهو صائم وهم صوم
وصيام كذا في المغرب والمراد في الحديث المصدر وروي بروايات مختلفة بمن لم يعزم الصيام لمن
لم يبيت الصيام لمن لم ينو الصيام كذا ذكره شيخ الاسلام بخلاف النفل لانه متجزئ عنده ذكر في الوجيز الغزالي
يجوز نية التطوع قبل الزوال وبعده قولان وهذا بشرط خلو اول اليوم عن الاكل وفي اشتراط خلو
الاول عن الكفر والجنون والحيض خلاف وذكر في الاسرار ولان ما مضى من النهار لم يكن صوما لعدم الشرط
وما بقي لا يكفي للواجب لان الواجب صوم يوم كامل بخلاف التطوع لانه ليس بواجب فيصح بقدر ما بقي كما لا
الذي ليس بواجب يتادى بقدر ما يكون من النهار ولان القياس في النفل ان لا يجوز الا بالنية من الابتدا
كما في نفل الحج والصلوة وانما جوزناه بخلاف القياس بالاثر فلم يجز قياس غيره عليه ولعلمائنا قول الله
تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه اي المستهل الشهر اي ليجعل الامساك لله تعالى فيه وبالنية في اكثر
النهار يصير لله تعالى كما في غير رمضان فلا يجب الزيادة لانه نسخ في حديث مشهور عن النبي عليه السلام اصبحوا
يوم الشك مفطرين متلومين اي غير عازمين للصوم ولا الاكل فانه بعد الاكل يتعين الفطر فلا يبقى بعده
تلوم وانتظار وانما يتحقق التلوم مع الامساك بلا نية حتى ان تبين انه من شعبان اكل بلا حرج وان
يتبين انه من رمضان صام بلا حرج ولو كان الصوم لا يصح بنية في النهار في الفرض لم يكن للتلوم معنى
وفي حديث مشهور عن النبي عليه السلام انه قال في يوم عاشوراء الا من اكل فلا ياكل بقية يومه ومن لم ياكل
فليصم امرهم بالصوم من النهار فثبت انه جايز فان قيل يحتمل ان يكون هذا في النفل وفي النفل يجوز
قلنا الامر على الوجوب وانه قبل رمضان كان واجبا فكان النبي عليه السلام يامرهم به فلما انزل رمضان
لم يامرهم بعد ذلك الا ترى انه امر من اكل بالامساك وانه لا يجب في وقت نفل الصوم ويختص بوقت الفرض
كما في رمضان اليوم ثم انتساخ الفرضية لا يدل على انتساخ جواز نيته من النهار حين كان فرضا بل يدل على
سقوط فرضيته في المستقبل لا غير ومن لم ياكل فليصم وهذا نص في الباب لا يحتمل التاويل ولا يجوز الحمل
على صوم اللغة لانه لو كان كذلك لكان الاكل وغيره سواء كذا في الاسرار ومعناه لم ينو انه صوم من الليل يعني
ان ينوي في وقت النية انه صائم من الليل اما اذا نوى انه صائم من وقت النية لم يصح صومه والمراد منه النهي
عن تقديم النية عن الليل كذا وجدت بخط شيخي رحمه الله وتاويل حديثه ان المراد هو النهي عن تقديم النية
على الليل ثم هو عام دخله الخصوص بالاتفاق وهو صوم النفل فيخص هذا الصوم بالقياس وهو ان هذا

يوم

يوم صوم فالامساك في اول النهار يتوقف على ان يصير صوما بالنية قبل الزوال كالنفل وهذا لان الصوم
ركن واحد وهو الامساك من اول النهار الى اخره فاذا اقترنت النية بجميعه ثم اقتران النية بحالة الشروع
ليس بشرط في باب الصوم بدليل جواز التقديم فصار حالة الشروع ههنا كحالة البقا في ساير العبادات
ولذا جاز بنية متقدمة دفعا للحرج جاز بنية متاخرة عن حالة الشروع بالطريق الاولى لانه
ان لم يقترن بالشروع ههنا فقد اقترن بالاداء ومعنى الحرج لا يندفع بجواز التقديم في جنس الصايمين
لان منهم من لم يبلغ في اخر الليل وحايض تطهر ونايم لا ينتبه الا بعد طلوع الفجر وفي ايام الشك لا يمكنه
ان ينوي الفرض كذا في المبسوط فان قلت قياس النية المتاخرة عن اول الصبح على النية المتقدمة
عليه ليس بصحيح فضلا عن اثبات الاولوية وذلك لانا نجد من جنس العبادات ما يجعل فيه النية المتقدمة
كما في الصلوة والزكوة فانه اذا حضرته النية وقت الوضوء ثم لم يعترض بعدها ما ليس من جنس الصلاة
ثم شرع في الصلوة بغير نية حضرته وقت الشروع في الصلوة يجوز وكذلك في الزكوة اذا نوى عند عزل المقدار
الواجب فلم يحضره وقت الاداء يجوز واما المتاخرة عنها فلا والقياس يقتضي هذا ايضا فان الموجود
في وقت يصح ان يبقى وجوده حكما بالاستصحاب وله نظاير كما في المفقود وكذلك البيع والشرى والنكاح
واما المعدوم الذي سيوجد ان يجعل كانه موجود حكما قبل وجوده فمما لا نظير له فكان القول به حينئذ مخالفا
للحقيقة والحكم قلت لا يجعل النية المتاخرة متقدمة بل يجعل الامساكات التي في اول اليوم موقوفة
ومنتظرة الى النية اذا كان ذلك اليوم متعينا لذلك الصوم الذي نوى في اكثر النهار كما في النفل بالاتفاق
بخلاف صوم القضا والكفارة فان اليوم ليس بمتعين له فلا يكون الامساك موقوفة الى نية فلما
وجدت النية في مثل هذا الصوم الذي تعين اليوم انقلبت الامساكات الموقوفة الى صالحية اليوم صوما
بالنية كما في يوم الشك كانت الامساكات بالتلوم في اول اليوم منتظرة الى ان يتبين الامر بانه من رمضان
ام لا فان تبين انه من رمضان تنقلب الامساكات الموقوفة الى الصوم صوما بالنية في بعض النهار عند
التبين فكذا هذا وليس ببعيد ان يعطى للمعدوم الذي سيوجد حكم الوجود قبل وجوده شرعا الا ترى انه
لم يشرع النوافل بعد انفجار الصبح سوى ركعتيه بالحديث تعظيما لفرض الفجر ويجعل كانه موجود حكما
فلم يشرع النوافل سوى ركعتيه لئلا يلزم خلط النوافل بالمكتوبة والتقديم به وانما لم يجعل هكذا في الصلاة
لما ان لها اركانا مختلفة فلم يتوقف فعل الركن الاول الا بوجود في ركن اخر من الشرط وتكبيرة التحريمة وان
لم يكن ركنا لكن يجري مجرى الركن حتى لم يصلح بتحريمة فرض بتحريمة فرض اخر فلذلك لم يكتف النية الموجودة
في اول القيام بعد تكبيرة الافتتاح وكذلك في الزكوة لم يصح ايضا لما انه بعد الاداء الى الفقير تمت
العبادة والنية الموجودة بعد التمام غير كافية واما ههنا فالصوم كله من اول النهار الى اخره ركن واحد وهو
الامساك عن المفطرات الثلث والوقت معيار وعند النية لم يوجد تمام الصوم والحكم التمام الا ان الكلام
فيما اذا لم يوجد اكثر اليوم فيجوز بخلاف القضا لانه توقف على صوم ذلك اليوم وهو النفل كل يوم خارج
رمضان متوقف على صوم ذلك اليوم وهو النفل لان النفل موجب ذلك اليوم فلم يكن ذلك اليوم متوقفا

على صوم القضا فلذلك لم يصح صوم القضا بنية في النهار ويعني بصوم اليوم ما تعلقت شرعيته بمجي اليوم لا بسبب
اخر من نحو القضا والكفارة وفي الجامع الصغير قبل نصف النهار وهو الاصح اي من الذي ذكر في المختصر والمراد
من انتصاف النهار وقبل الضحوة الكبرى لان النهار في حق الصوم من حين طلوع الفجر فنصف النهار من ذلك الوقت وقت
الضحوة الكبرى فعلى هذا لو نوى قبل الزوال لا يجوز لانه خلا اكثر اليوم عن النية كذا في مختلفات العيني
ولا فرق بين المسافر والمقيم خلافا لزفر وذكر في المبسوط ان المسافر اذا نوى قبل الزوال وقد قدم مصره ولم
يقدم ولم يكن اكل شيا جاز صومه عن الفرض عندنا خلافا لزفر فهو يقول امساك المسافر في اول النهار لم يكن
مستحقا لصوم الفرض ولا يتوقف على وجود النية بخلاف امساك المقيم ولنا ان المعنى الذي لاجله جوز
في المقيم اقامة النية في اكثر وقت الاداء مقام في جميع الوقت والمسافر في هذا الوقت اسوة المقيم وانما
يفارقه في الترخص بالفطر ولم يترخص به ولان الاداء العبادة في وقتها مع ضرب نقصان اولى من تفويتها
عن وقتها والمسافر والمقيم وهذا سواء وبهذا فارق صوم القضا فانه دين في ذمته والايام في حقه
سوا فلا يفوته شي لذلك لم يجز مع النقصان فلهذا اعتبرنا صفة الكمال فيه وذكر الامام الولوالجي ان
صيام المسافر بالنية قبل الزوال جاز لانه بالمقيم اذا اختار تعجيل الواجب وهذا الضرب من الصوم اي
الضرب الذي يتعلق بزمان بعينه على ما ذكر في اول الكتاب يتادى بمطلق النية بان قال نويت الصوم وقال
مالك في الاطلاق ان كان يعلم ان اليوم من رمضان ونوى النفل لم يكن صايما وان كان لا يعلم جاز صومه
عن النفل لان الخطاب باداء الفرض لا يتوجه عليه الا بعد العلم به وقال ابن ابي ليلي ان كان يعلم ان اليوم من
رمضان جاز صومه عن الفرض وان كان لا يعلم لم يكن صايما لان القصد عند عدم العلم كان الى اداء النفل
والنفل غير مشروع في هذا اليوم فهو كنية اداء الصوم في الليل لغو لكونه غير مشروع فيه كذا في المبسوط
**قوله** وبنية واجب اخر مستقيم في صوم رمضان واما في النذر المعين فلا لانه يقع عما نوى من الواجب
اذا كانت النية من الليل وهو عاب يعني لا يكون صايما اصلا لا فرضا ولا نفلا وفي مطلق النية له قولان في قول
يقع عند الاطلاق عن فرض الوقت في قول وفي قول لا يقع عنه فوجه القول الذي لا يقع هو ان صفة الفرضية
قربة كاصل الصوم فكما لا يتادى اصل الصوم الا بالنية فكذلك الصفة وبانعدام الصوم ينعدم الصوم فرضا
وعلى هذا اطلاق النية لا يجوز والثاني ان نية النفل صار معرضا عن الفرض لما بينهما من المغايرة فصار كعدم
بترك النية ولا يجوز ان يصير ناويا للصوم المشروع في هذا الوقت بنية النفل فانه لو اعتقد المشروع
في هذا الوقت انه نفل يكفر وعلى هذا اطلاق النية يجوز لانه صار معرضا بهذه النية **ولنا** ما روي
علي وعايشة رضي الله عنهما انهما تصومان يوم الشك فكانا يقولان لان نصوم يوما من شعبان احب الينا
ان نفطر يوما من رمضان وانما كانا تصومان بنية النفل الاجماع على انه لا يباح صوم يوم بنية الفرض فيه
ان عند الشك يجوز الصوم عن الفرض بل من هذا التحرز منهما معنى يعتبر معنى القربة في اصل الصوم يتحقق ابقا
الاختيار للعبد فيه ولا يتحقق في الصفة اذ لا اختيار له فيه فلا يتصور منه ابدال هذا الوصف بوصف
اخر في هذا الزمان فسقط اعتبار نية الصفة وبنية النفل لغو بالاتفاق لان النفل غير مشروع في هذا

الوقت والاعراض عن الفرض يكون بنية النفل فاما الغاية النفل لم يتحقق الاعراض وهو نظير الحج على
قوله وبه يبطل قوله انه لو اعتقد فيه انه نفل يكفر اذا صام المريض والمسافر بنية واجب اخر يقع
عنه اي يقع عما نوى **قلت** هذا الذي ذكره هنا من تسوية حكم المريض والمسافر في صحة نية واجب اخر
على قول ابي حنيفة موافق للايضاح ومبسوط شيخ الاسلام وفتاوى الامام الولوالجي وقاضي خان مخالف
لمبسوطي شمس الايمة وفخر الاسلام رحمهما الله واصولهما وذكر في مبسوط شمس الايمة رحمه الله فاما
المريض اذا نوى واجبا اخر فالصحيح انه يقع صومه من رمضان لان اباحة الفطر عند العجز اداء الصوم فاما
عند القدرة فهو والصحيح بخلاف المسافر ثم قال وذكر ابو الحسن الكرخي ان الجواب في المريض والمسافر سوا على
قول ابي حنيفة رحمه الله وهو سهو وما وله ومراده مريض يطيق الصوم ويخاف منه زيادة المرض وذكر
في الايضاح وكان بعض اصحابنا يفصل بين المسافر والمريض وانه ليس بصحيح والصحيح انهما لا يستويان
وقد روى ابو يوسف عن ابي حنيفة رحمهما الله في المريض نصا انه اذا نوى التطوع يقع عن التطوع
والله اعلم لتحمله بالحال ويجيره في صوم رمضان لان القضا الزم بالحال فهو احق به وصوم رمضان لا يلزم
ما لم يدرك العدة حتى اذا مات قبل الادراك ليس عليه شي وعنه في نية التطوع روايتان اي في رواية
يقع عن فرض الوقت لما ذكر في الكتاب انه ما صرف الوقت الى الاهم وهو اسقاط الفرض عن ذمته واما قصد
تحصيل الثواب والثواب في الفرض اكثر ولان صوم النفل يستغني وكان التقييد بالنفل لغوا فيلحق بمطلق النية
وفيه يقع عن الفرض فكذا هنا وفي رواية يقع عما نوى من النفل لان رمضان في حق المسافر كشعبان
في حق المقيم على انه مخير بين ان يصوم او يفطر فكان يقع عما نوى سواء كان نفلا او واجبا وصوم
الكفارة وهي كفارة اليمين والظهار وكفارة القتل وجزاء الصيد وحلق المتعة وكفارة رمضان
وكذلك النذر المطلق ايضا لا يصح الا بنية من الليل كما في الفتاوى والنفل يجوز بنية قبل الزوال اي
قبل انتصاف النهار سواء كان مسافرا او مقيما فانه يتمسك بالاطلاق اي باطلا مار وينا وهو قوله عليه السلام لا صيام
لمن لم ينو الصيام من الليل **ولنا** قوله عليه السلام بعد ما كان يصبح غير صايم اني اذا صايم عن عايشة رضي
الله عنها ان رسول الله عليه السلام كان يدخل على نسايه ويقول هل عندكن من غذا فان قلن لا قال اني اذا
لصايم وفي حديث يوم عاشورا ان النبي عليه السلام قال من لم ياكل فليصم فان كان صوم عاشورا
نفلا فهو نص وان كان فرضا فجواز الفرض بنية من النهار دليل على جواز النفل بها بالطريق الاولى على
ما ذكرناه هو قوله ولانه يوم صوم فيتوقف الامساك في اوله على النية المتاخرة المقترنة باكثره كالنفل
**قوله** وينبغي للناس ان يلتمسوا الهلال في اليوم التاسع والعشرين لان الشهر قد يكون تسعة وعشرين يوما
قال عليه السلام الشهر هكذا وهكذا وهكذا واشار باصابعه وحبس ابهامه في الثالثة وقال عبد الله بن مسعود
رضي الله عنه ما صمنا على عهد رسول الله عليه السلام تسعة وعشرين يوما اكثر مما صمنا ثلثين يوما وهكذا
عن عايشة رضي الله عنها كذا في المبسوط فان راوا صاموا لكن ينفذ رؤية هلال رمضان يتحقق نهاية رمضان
فعند شهوده يثبت وجوب الصوم لقوله عليه السلام صوموا لرؤيته لتكون الحسي مضافا الى الحسي في العرف

باطلا

فصل في رؤية الهلال

الى المعنى ولا يصومون يوم الشك فيوم الشك هو اليوم الآخر من شعبان الذي يحتمل انه اول رمضان
او آخر شعبان وفي المبسوط انما يقع الشك من وجهين اما ان غم هلال رمضان فوقع الشك في اليوم
الثلثين انه من شعبان او من رمضان اما ان غم هلال شعبان فوقع الشك انه اليوم الثلثون او الحادي
والثلثون وفي الفوائد الظهيرية يوم الشك هو اليوم بتمامه ثلثون من المستهل ولم يهل الهلال للعلة
لاستتار السما بالغمام وذكر شيخ الاسلام في المبسوط اعلم ان صوم هذا اليوم لا يخلو من سبعة اوجه
اما ان ينوي ان يصوم فيه التطوع بتاتا او ابتدا او عن رمضان ان كان من رمضان وعن التطوع
ان كان من شعبان او عن رمضان ان كان من رمضان وعن واجب آخر عليه ان لم يكن من رمضان او عن
واجب آخر عليه ابتداء والاقسام كلها مذكورة في الكتاب الا انه لم يذكر التطوع الثاني باسم على حدة ولكن
ذكره ايضا ولا الوجه الرابع باسم على حدة ولكن ذكره ايضا وهو قوله تعالى وان نوى عن رمضان
ان كان غدا منه وعن التطوع ان كان من شعبان فوجه الحصر في الخمسة المذكورة ظاهر وهو انه لو نوى
صوم يوم الشك لا يخلو اما ان يكون مترددا في النية او كان غير متردد فيها فان لم يكن مترددا كان
قاطعا في النية ثم بعد ذلك قطعه لا يخلو اما ان كان في الذي عليه او في الذي ليس عليه فان كان
في الذي عليه فلا يخلو اما ان كان في الوقتي او غير الوقتي فالاول هو الوجه الاول والثاني هو الوجه
الثاني وان كان في الذي ليس عليه فهو الوجه الثالث وان كان مترددا فلا يخلو اما ان كان التردد
في اصل النية او في وصفها فان كان في اصلها فهو الوجه الرابع وان كان في وصفها فهو الوجه الخامس **قوله**
لانه في معنى المظنون ولم يقل انه مظنون لان حقيقة المظنون ان يثبت له الظن بعد وجوبه بيقين والحال
انه قد اداه فشرع فيه على ظن انه لم يؤده ثم علم انه اداه واما ههنا فلم يثبت وجوبه بيقين فلم يكن
هو مظنونا حقيقة الا ان في كل واحد منهما شرع مسقطا للواجب عنه لا ملزما كان كل واحد منهما
في معنى الآخر لما روينا وهو قوله عليه السلام لا يصام اليوم الذي يشك فيه انه من رمضان الا تطوعا
فهو بعمومه متناول لكل صوم سوى التطوع بالنهي وهذا كذلك الا ان هذا دون الاول في الكراهة [illegible]
الاول التشبه باهل الكتاب دون الثاني لانه منهي عنه فلا يتادى به الواجب اعتبارا بالصوم يوم العيد
والاصح انه يجوب عما نوى لانه يوم يجوز فيه بخلاف يوم العيد واصل الكراهة لا يمنع الجواز كالصلوة
في الارض المغصوبة ولانه قد ادى الواجب في شعبان فيجوز وهو الاصح احترازا عن القول الاول لان
المنهي اي المنهي عنه وهو التقدم على صوم رمضان بصوم رمضان لا يتقوم بكل صوم اي كراهة صوم
يوم الشك بسبب التقدم على رمضان بصوم رمضان بالحديث الذي نرويه بعد هذا وهو قوله عليه السلام
لا تتقدموا بصوم يوم ولا بصوم يومين وذكر المنهي عنه انما يوجد ان لو صام يوم الشك بصوم رمضان
هذا ولا يوجد بصوم القضا والكفارة ولا بصوم التطوع فينبغي على هذا الطريق ان لا يكره اصلا لصوم
واجب آخر لانعدام هذا المعنى الا انا اثبتنا الكراهة لنا ولعموم نفي حديث آخر وهو قوله لا يصام اليوم الذي
يشك فيه بخلاف صوم يوم العيد فان ذلك يكره اي صوم كان لان معنى النهي هناك ترك اجابة دعوة

الله وهو يوجد بكل صوم من صوم التطوع او القضا او الكفارة بخلاف ما نحن فيه فلما افترقا المعنيان في
النهي في صوم يوم الشك وصوم يوم العيد افترق الحكمان ايضا **قوله** لا يتقوم بكل صوم اي لا يوجد
بكل صوم بل يوجد بصوم رمضان هذا الغير فالمراد من القيام الوجود والمراد بقوله عليه السلام الى ان
قال التقدم بصوم رمضان وذلك لان قبل الشهر وقت للتطوع فلا يصير متقدما بالتطوع فخرج
الجواب عن قوله لا تتقدموا بصوم يوم كان لا ان يوافق صوم احدكم كان يصومه فالنبي عليه السلام
اباح بشرط ان يكون بناء لا ابتداء **قلنا** ليس فيه نفي الاباحة اذا كان ابتداء بل هو مسكوت عنه
فيكون موقوفا الى قيام الدليل وهو النص المطلق وهو قوله عليه السلام لا يصام الحديث والمذهب
عندنا ان المطلق لا يحمل على المقيد واما قوله من صام الشك فقد عصى ابا القاسم قلنا هذا نص يحتمل النفي
عن الفرض وعن التطوع وما روينا مفسر في اباحة التطوع لانه اثبات من النفي فكان اولى كذا وجدت
بخط الاستاد رحمه الله محالا الى مختلفات الغني والمراد من قوله على سبيل الابتدا وهو ان لا يكون له
اعتياد صوم يوم الخميس مثلا فاتفق يوم الخميس كونه يوم الشك فصامه والمراد بالموافقة ان
يعتاد صيام الجمعة او الخميس او الاثنين او يصوم كل الشهر او يصوم عشرة من آخره او ثلثة فصاعدا
كذا ذكره فخر الاسلام وتفتي العامة بالتلوم الفاصل بين الخاصة والعامة هو ان كل من يعلم نية
يوم الشك فهو من الخواص والا فهو من العوام والنية ان ينوي التطوع من لا يعتاد الصوم ولا يخطر
بباله انه ان كان من رمضان فعن رمضان نفيا للتهمة اي تهمة الروافض وذكر في الفوائد الظهيرية
لا خلاف بين اهل السنة والجماعة انه لا يصام الذي يشك فيه انه من رمضان عن رمضان وقالت
الروافض يجب ان يصام يوم الشك من رمضان وذكر الامام الكساني لو افتى العامة باداء النفل فعسى
يقع عندهم انه خالف رسول الله عليه السلام حيث نهى رسول الله عليه السلام عن صوم الشك وهو اطلقه
او يقع عندهم انه لما جاز النفل يجوز الفرض بل اولى فلا ينبغي ان يفتي لهم بذلك وذكر فخر الاسلام
في هذا حكاية ابي يوسف رحمهما الله وهو ما روى اسد بن عمرو رحمه الله انه قال اتيت باب الرشيد
فاقبل ابو يوسف القاضي وعليه عمامة سودا وخف اسود وهو راكب فرس اسود عليه سرج ولبد
اسود وما عليه شي من البياض الا لحيته البيضا وهو يوم الشك فافتى الناس بالفطر فقلت له امفطر
انت قال ادن الي قال في اذني اني صايم وانما نفتي بالفطر بعد التلوم زمانا لما روي عن النبي عليه
السلام انه قال اصبحوا يوم شككتم مفطرين متلومين والرابع ان يضجع في اصل النية والتضجيع في النية التردد
فيه وان لا يقطع من ضجع في الامر اذا وهن فيه وقصر كذا في المغرب كما اذا نوى انه ان وجد غدا
يفطر وان لم يجد يصوم لم يجز الصوم بحال لان العزيمة لم توجد ولهذا قلنا فيمن ترك صلوة وا
ونسيها انه ان صلى اربع ركعات يقعد في الثانية والثالثة وينوي ما عليه لم يجزه لان الصلوات
مختلفة ولم يعزم على شي منها فلم تصح الصلوة كذا ذكره فخر الاسلام لتردده بين امرين مكروهين
وهما صوم رمضان وصوم واجب آخر الا ان كراهة احدهما اشد من الآخر لشروعه فيه مسقطا

لا ملزما لان الكلام فيما اذا نوى عن واجب اخر على تقدير وعن فرض رمضان على تقدير فكان مسقطا
للواجب عن ذمته ثم ان ظهر انه من رمضان اجزاه عنه لما مر وهو قوله لعدم التردد في اصل النية
ومن المشايخ من قال اذا ظهر انه من رمضان لا يكون صائما عن رمضان وروي ذلك عن محمد قالوا
هذا بنا على ما ذكر في الجامع الكبير اذا كبر ينوي الظهر والتطوع على قول ابي يوسف يصير شارعا في الظهر
وعلى قول محمد لا يصير شارعا في الصلوة كذا ذكره قاضيخان ومن راى هلال رمضان وحده صام
وان لم يقبل الامام شهادته اي راى هلال رمضان وحده والسما مصحية لا يقبل الامام شهادته
وعن ابي حنيفة انه يقبل لانه اجتمع في هذه الشهادة ما يوجب القبول وهي العدالة والاسلام وما
يوجب الرد وهو مخالفة الظاهر فترجح ما يوجب القبول احتياطا لانه اذا صام يوما من شعبان كان
خيرا من ان يفطر يوما من رمضان وجه ظاهر الرواية اجتمع ما يوجب القبول وما يوجب الرد فترجح
جانب الرد لان الفطر في رمضان من كل وجه جائز بعذر كما في المريض والمسافر وصوم رمضان قبل
رمضان لا يجوز بعذر من الاعذار فكان المعتبر الذي لا يجوز بعذر اولى كذا ذكره الولوالجي وفي المبسوط انما
يرد الامام شهادته اذا كانت السما مصحية وهو من اهل المصر فاما اذا كانت السما متغيمة او جاء من
خارج المصر او كان في موضع مرتفع فانه تقبل شهادته عندنا فان قيل جمع محمد رحمه الله في هذه المسئلة
بين الشبهة واليقين فقال لا كفارة عليه لانه افطر عن شبهة ويلزمه الصوم لانه استيقن ان هذا
اليوم من رمضان والشبهة ضد اليقين فلا يتحقق الجمع بينهما قلنا جمع بينهما في حق حكمين مختلفين
لا في حكم واحد والممتنع حكم واحد نظير هذا ما قالوا فيمن اشترى اخته من الرضاعة فالوطي حرام بيقين
في حق الاستيفا ومع ذلك لو وطيها لا يجب عليه الحد للشبهة فالوطي حرام بيقين في النص القطعي ولكن
ملك الرقبة اورث شبهة في حق الحد فجمع بين الشبهة واليقين في حق حكمين مختلفين كذا هنا لانه افطر في
رمضان حقيقة ويجوز لكسه هو يقول انه افطر في يوم من رمضان بلا شبهة فوجب ان يلزمه الكفارة
قياسا على اليوم الثاني وقولنا في يوم من رمضان بدليل الحقيقة والحكم اما الحقيقة فلانه راى الهلال
واما الحكم فلانه يلزم الصوم وقولنا بلا شبهة لان موضوع المسئلة فيما اذا تيقن برؤية الهلال وانا
ان هذا مفطر عن شبهة فلا يلزمه الكفارة قياسا على ما لو تسحر وهو لا يعلم بطلوع الفجر لان هذه الكفارة
مخصوصة من بين نظايرها فيما يندرا بالشبهات كالحدود وهذا كلام لا اشكال فيه لكن الشان في ثبات
الشبهة وعليه دليلان احدهما ان الامام رد شهادته وقضى بانه كاذب بدليل شرعي اوجب ذلك لان
موضوع المسئلة فيما اذا كانت السما مصحية ولم يجي من مكان اخر ومتى كانت الحالة هذه فهو وغيره من الناس
والرؤية سواء واذا امكن شبهة الغلط فقلنا بانه لا يلزمه الكفارة لما ان القضا اوجب شبهة كذب
الشهادة فان قام عند الشاهد دليل فساد القضا الا ترى انه لو شهدوا بالقصاص على رجل فقضى به
القاضي فقتله الولي وهو يعلم ان الشهود كذبة ثم جاء المشهود بقتله حيا فلا قصاص على الولي لمعنى
الشبهة الثابتة بالقضا لانه قضى بدليل ظاهر اوجب الشرع العمل به فاوجب الشبهة في حق الولي وان

كان اليقين انه مخطي والثاني ان هذا اليوم فيه شبهة يوم شعبان وشبهة اباحة الفطر لان الناس
سواه لا يلزمهم صوم هذا اليوم لا قضاء ولا اداء ويوم رمضان لا يخلو عن احدهما لقوله عليه السلام صومكم
يوم تصومون وفطركم يوم تفطرون معناه وقت صومكم المفروض يوم يصوم الناس ووقت فطركم يوم يفطر
الناس ليس المراد منه نفس الصوم لانا نعلم يقينا ان نفس صومنا انما يكون اذا صمنا وانه حسي لا يحتاج
فيه الى البيان وانما الاحتياج للحكم وهو شهر الصوم فانه ثبت شرعا لا بفعل الناس فبين النبي عليه
السلام ان شهر الصوم يوم يصومه الناس اي يوم يكون صوم الناس اي انه لا يتجزى ثبوته في حق
البعض دون البعض فهذا دليل على ان هذا لا يكون صوما لهذا الرجل لما لم يكن صوم الناس حيث لم
يلزمهم اداء ولا قضاء فلما كان هذا اليوم يوم الفطر في حق الناس وجب ان يكون يوم الفطر في حق
هذا الرجل ايضا عملا بظاهر هذا النص وان لم يكن يوما للفطر حقيقة في حقه لمعارضة نص اخر وهو
قوله صوموا لرؤيته فلا اقل من ان تورث شبهة الاباحة فيما يندرا بالشبهات فمن سلك هذه الطريقة
وقال بسقوط الكفارة قبل القضا وبعده والطريقة الاولى تختص بثبوت الشبهة بعد القضا وعن هذا
اختلف المشايخ فيه كذا في الاسرار ومبسوط شيخ الاسلام ولو افطر قبل ان يرد الامام شهادته اختلف
المشايخ فيه اي في وجوب الكفارة والصحيح انه لا توجب الكفارة كذا في فتاوى قاضيخان وهذه
الكفارة تندري بالشبهات بدليل انها لا تجب على المعذور والمخطي وانما تجب على من تعمد الفطر بخلاف
ساير الكفارات فانها تجب على المعذور والمخطي فعلم ان هذه الكفارة الحقت بالعقوبات وهي لا تثبت
مع الشبهات ولو اكمل هذا الرجل ثلثين يوما لم يفطر الا مع الامام والجماعة ولعل الغلط وقع له كما
روي في حديث عمر رضي الله عنه لما امر الذي قال رايت الهلال ان يمسح حاجبه بالما ثم قال اين الهلال
فقال فقدته فقال شعرة قامت من حاجبك فحسبتها هلالا وانما امرناه بالصوم في الابتدا احتياطا
ان يكون اليوم من رمضان والاحتياط ههنا في ان لا يفطر الا مع الجماعة كذا في المبسوط وفي
الكتاب وهو قوله قبل الامام شهادة الواحد العدل وهو ظاهر الرواية لانه خبر اي انه خبر وليس بشهادة
ولهذا لم يختص بلفظ الشهادة ولان شهادة العبد هنا مقبولة وان لم يكن للعبد شهادة ولا ينعقد النكاح
بشهادته فلان تقبل شهادة المحدود بعد التوبة والنكاح ينعقد بشهادته اولى ولان الصحابة كانوا يقبلون
رواية ابي بكرة بعدما اقيم حد القذف لانها شهادة من وجه من حيث ان وجوب العمل به انما كان بعد قضا القاضي
ومن حيث اختصاصه بمجلس القضا ومن حيث اشتراط العدالة والحجة عليه ما ذكرنا وهو قوله لانه امر ديني
ثم اذا قبل الامام شهادة الواحد وصاموا ثلثين يوما لا يفطرون اي صاموا ثلثين يوما ولم يروا الهلال لا يفطر
الا ان يشهدا بانسلاخ رمضان للاحتراز بالاحتياط في الجانبين وعن محمد انهم يفطرون ويثبت الفطر على
ثبوت الرمضانية بشهادة الواحد وان كان لا يثبت بها ابتدا لان الشي قد يثبت ضمنا وان كان
لا يثبت ابتدا كبيع الطريق والشرب يصح في ضمن بيع الارض وان كان لا يصح ابتداء وله نظاير وفي المبسوط قال
ابن سماعة فقلت لمحمد كيف يفطرون بشهادة الواحد فقال لا يفطرون بشهادة الواحد بل بحكم الحاكم لانه

لما حكم بدخول شهر رمضان فامر الناس بالصوم فمن ضرورة الحكم بانسلاخ رمضان بعد مضي ثلاثين
يوما فالحاصل ان الفطر ههنا مما يقضي اليه الشهادة الا ان يكون ثابتا بشهادة الواحد وهو نظير
شهادته القابلة على السبب فانها تكون مقبولة ثم يقضي ذلك الى استحقاق الميراث والميراث لا يثبت
بشهادة القابلة ابتداء لكن استحقاق الارث بناء على السبب الثابت بشهادة القابلة وهذا الاستشهاد
انما يصح على قول محمد دون قول ابي حنيفة كذا ذكر في الايضاح وفي المنظومة لو شهد قابلة بالولادة لم يعتبر
ذلك الا بمؤيد وهو فراش قائم او ما ظهر من حبل او اعتراف قد صدر واذا لم يكن بالسماء علة لم تقبل
الشهادة حتى يراه جمع كثير اي في هلال رمضان وكذلك الحكم ايضا في هلال الفطر عند عدم علة
علة بالسماء الا ان سوق الكلام ههنا لهلال رمضان وعن ابي يوسف خمسون رجلا اعتبارا بالقسامة
وعن خلف بن ايوب انه خمسمائة ببلخ قليل واليه الاشارة في كتاب الاستحسان ولفظ كتاب الاستحسان
فان كان الذي يشهد بذلك في المصر ولا علة في السماء لم تقبل شهادته لان الذي يقع في القلب من ذلك
انه باطل قلت فكان تخصيصه بالمصر ونفي العلة في عدم قبول الشهادة دليلا على قبول الشهادة
اذا كان الشاهد خارج المصر او كان في السماء علة وذكر في الاستحسان بعد هذا وهكذا ذكر الطحاوي
في كتابه لانه يتفق من الرؤية في الصحاري ما لا يتفق في الامصار لما فيها من كثرة الغبار وكذلك اذا كان
في المصر على مكان مرتفع فقد يتفق له من الرؤية ما لا يتفق لمن دونه في الموقف لانه تعلق به نفع العباد وهو
الفطر فيشترط فيه الحرية وكما يشترط فيه الحرية والعدد ينبغي ان يشترط فيه لفظة الشهادة واما الدعوى
ينبغي ان لا يشترط كما لا يشترط في عتق الامة وطلاق الحرة عند الكل وعتق العبد في قول ابي يوسف ومحمد
واما على قياس قول ابي حنيفة ينبغي ان يشترط الدعوى في هلال الفطر وهلال رمضان كما في عتق العبد
عنده ولا تقبل فيه شهادة المحدود بالقذف وان تاب وهو قول ابي حنيفة كذا في فتاوى قاضيخان لم
يفطر احتياطا وان افطر في ذلك اليوم كان عليه القضاء دون الكفارة كذا في التجنيس **قوله** وهو الاصح
احتراز عما روي عن ابي حنيفة في النوادر بان الشهادة على هلال الاضحى كالشهادة على هلال رمضان لما
يتعلق به من امر ديني وهو ظهور وقت الحج **قوله** لانه تعلق به نفع العباد دليل الاصح واذا لم يكن
بالسماء علة لم تقبل الشهادة جماعة اي في هلال الفطر وكذلك الحكم في هلال رمضان ايضا الا ان سوق
الكلام ههنا في حق هلال الفطر كما ذكرناه اشارة الى قوله لان التفرد بالرؤية الخ وكلوا واشربوا حتى يتبين
لكم الخيط الابيض ذكر في الكشاف فالخيط الابيض اول ما يبدو من الفجر المعترض في الافق كالخيط الممدود
والخيط الاسود ما يمتد معه من غبش الليل شبها بخيطين ابيض واسود وقوله من الفجر بيان ان الخيط الابيض
واكتفى به عن بيان الخيط الاسود لان بيان احدهما بيان للثاني والصوم هو الامساك
عن الاكل والشرب والجماع نهارا مع النية قال الشيخ الامام بدر الدين الكردري هو الحد ينتقض الحد طردا
وعكسا اما طردا ففي اكل الناسي فان صومه باق والامساك فائت وفيمن اكل قبل طلوع الشمس بعد طلوع
الفجر لان النهار اسم الزمان من طلوع الشمس واما عكسا ففي الحائض والنفساء فان هذا المجموع موجود

والصوم فائت ثم قال اما الجواب عن الاول فان الامساك الشرعي موجود حيث جعل الشرع اكله كلا اكل اذ
للشارع ولاية الايجاد والاعدام فان الصوم حقه وله ان ينفيه حكما مع وجود المنافي ولان
المأمور به هو الامساك القصدي فيكون الضد المنافي له الاكل قصدا وعن الثاني ان المراد من النهار اليوم
وعن الثالث ان بالحيض خرجت عن اهلية الاداء شرعا وقيل الصوم هو الامساك عن المفطرات لله
تعالى باذنه في وقته وهذا هو المنقول عن الامام المحقق بدر الدين الورسكي وهذا اجمع والطهارة عن
الحيض والنفاس شرط المراد من الطهارة منهما عدمهما لا ان يكون المراد منهما الاغتسال والله اعلم بالصواب

## باب ما يوجب القضاء والكفارة

لما فرغ من بيان انواع الصوم في حق النية
بتفسيره لغة وشرعا وما يتبعهما شرع في بيان ما يجب عند الاتيان بما يضاده واذا اكل الصائم او شرب
او جامع ناسيا لم يفطر في هذا المجموع للخلاف بيننا وبين الشافعي فانه ذكر في الخلاصة الغزالية فان
جامع ناسيا لم يفطر وفي المبسوط وقال سفيان الثوري ان اكل او شرب لم يفطر وان جامع ناسيا فطر
قال لان النص ورد في الاكل والشرب والجماع ليس في معناه وجه الاستحسان قوله عليه السلام للذي اكل
ناسيا تم على صومك فان **قيل** هذا الحديث معارض الكتاب فكيف يعمل به لان الكتاب يقتضي ان يفسد صومه
لان المأمور به بالكتاب الصوم والصوم هو الامساك عن الاكل والشرب والجماع ولم يبق الامساك لوجود الاكل
حقيقة والحديث يقتضي بقاء الصوم والكتاب ينفيه ولا معنى للمخالفة سوى هذا **قلنا** في كتاب الله تعالى
اشارة الى ان النسيان معفو لقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا فكان الحديث موافقا للكتاب فيتأيد
فيعمل به ويحمل الكتاب على حالة العمد ليكون الدلائل باسرها معمولة كذا نقل عن الامام المحقق مولانا حميد الدين
الضرير رحمه الله ولان كتاب الله تعالى يوجب فساد الصوم مختارا وهذا الناسي غير مختار بل هو كالمجبور عليه من قبل
الحق لانه خلقه كذلك لانه لا يقدر على ان لا ينسى ولان فيه عملا بكتاب الله تعالى فان اعتباره يؤدي الى
الحرج قال الله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج كذا ذكره الامام الكيساني واذا ثبت هذا في الاكل ثبت
في الوقاع للاستواء هذا الجواب عما ذكر للسؤال في هذا الموضع فانه ذكر في مبسوط شيخ الاسلام فان **قيل**
النص ورد في الاكل بخلاف القياس فلماذا قيس عليه الجماع **قلنا** الجماع ما ثبت بالقياس وانما ثبت
بدلالة وانه نظير من كل وجه لان الكف عن كل واحد منهما ركن في باب الصوم ولان الكل واحد من الاكل والشرب
ومن الجماع كالآخر وقصد اقتصار استواء فيلحق كل واحد منهما بالآخر المعروف في الوافي وذكر في المبسوط وقال
ابو حنيفة ذكره في الجامع الصغير لولا قول الناس يقضي اي لولا رواية الاثر ولولا قول الناس ان ابا
حنيفة خالف الاثر ثم ذكر قول سفيان الثوري ثم قال لكنا نقول قد ثبت بالنص الكلام المساواة بين الاكل والجماع
في حكم الصوم اي في الكف فاذا ورد نص في احدهما كان ورودا في الآخر باعتبار هذه المقدمة كمن يقول
احمل زيدا وعمرا في العطية سوا ثم يقول اعط زيدا درهما كان ذلك تنصيصا على ان يعطي عمرا ايضا درهما ولا
فرق بين الفرض والنفل وقال مالك وابن ابي ليلى ومحمد بن مقاتل الرازي في الفرض وهو القياس كذا ذكره الامام
المحبوبي ولو كان مخطئا وهو ان يكون ذاكرا للصوم غير قاصد للشرب كما اذا تمضمض وهو ذاكر للصوم والناسي

على عكسه وفي المبسوط اذا تمضمض الصائم فسبقه الما فدخل حلقه فان لم يكن ذاكرا للصوم فصومه تام كما لو شرب
وان كان ذاكرا لصومه فعليه القضا عندنا خلافا للشافعي واستدل بقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطا
والنسيان وما استكرهوا عليه ثم عذر هذا ابين من عذر الناسي فان الناسي قاصد الى الشرب غير قاصد الى
الجناية على الصوم وهذا غير قاصد الى الشرب ولا الى الجناية على الصوم فان لم يفسد الصوم ثم فههنا
اولى ولنا ما روي ان النبي عليه السلام قال للقيط بن صبرة بالغ في المضمضة والاستنشاق الا ان تكون
صايما فالنهي عن المبالغة التي فيها كمال السنة عند الصوم دليل على ان دخول الما في حلقه مفسد لصومه ولانه
دخل المعدي والمروي الى جوفه من خارج وهو ذاكر لصومه فيفسد صومه قياسا على ما لو قصد الى الفطر
ولا يلزم على ما قلنا اذا ابتلع ما في اسنانه او ابتلع البزاق حيث لا يفسد صومه لانا احترزنا في العبارة
بقولنا من خارج وثمة وصل من الفم ولا يمكن التحرز عنه ولا يلزم ايضا اذا دخل الذباب جوفه حيث لا يفسد
صومه لان هناك لم يوجد ما هو ضد الصوم وهو ادخال الشي من الخارج الى الباطن صورة ومعنى ولان ركن
الصوم فقد انعدم مع عذر الخطا واداء العبادة بدون ركنها لا يتصور وهكذا القياس في الناسي ولكنا
تركنا القياس بالسنة هناك وهذا ليس في معناه لان التحرز عن النسيان غير ممكن والتحرز عن مثل هذا الخطا
ممكن ثم ركن الصوم قد انعدم معنى فان الراى قد حصل له وان كان مخطيا ولو انعدم صورة لا معنى فان تناول
حصاة فسد صومه فلان انعدم معنى اولى لان مراعاة المعاني في باب العبادات ابين من مراعاة الصور
وكان ابن ابي ليلى يقول ان كان صوم تطوع او فرضا لم يفسد صومه وان كان نفلا يفسد صومه وقال بعض
اهل الحديث ان كان في الثلث لم يفسد صومه وان جاوز الثلث فسد صومه ومنهم من فصل بين المضمضة
في الوضوء والجنابة والعمد على ما ذكرنا وتاويل الحديث ان المراد رفع الاثم دون الحكم وبه نقول
الا ان رفع الحكم هنا غير ثابت نصا ولو ثبت انما ثبت اقتضاء والمقتضى لا عموم له عندنا لانه ثابت
بالضرورة فيتقدر بقدر الضرورة كذا في المبسوطين كالمقيد والمريض في قضا الصلوة اي ان المقيد
يقضي والمريض لا يقضي اذا ادى في حال العذر قاعدا لما ذكرنا ان المقيد من قبل العباد بخلاف المرض وكذا
اذا نظر الى امراة فامنى اي لو نظر الى وجه المراة او فرجها لم يفطر بخلاف حرمة المصاهرة في النظر الى فرج
المراة على ما يأتي ان شا الله تعالى لما بينا وهو انه لم يوجد صورة الجماع ولا معناه وفي المبسوط ولو نظر الى
فرج امراته فانزل فصومه تام لما بينا وقال مالك ان نظر مرة فكذلك وان نظر مرتين فسد صومه لما روي
ان النبي عليه السلام قال لعلي رضي الله عنه لا تتبع النظرة فان لك الاولى وعليك الاخرى ولان النظر الاول
يقع بغتة فلا ينعدم به الامساك فاذا تعمد النظر بعد ذلك حتى انزل فقد فوت ركن الصوم ولنا ان
النظر في التفكر على معنى انه مقصور عليه غير متصل بها ولو تفكر في جمال امراة فانزل لم يفسد صومه فكذلك
اذا نظر ولو كان هذا مفسدا للصوم لم يشترط التكرار فيه كالمس وتاويل الحديث المواخذة بالماثم اذا
تعمد النظر الى ما لا يحل له كذا في المبسوط كالمستمني بالكف على ما قالوا اذا عالج ذكره بيده حتى امنى قال
ابو بكر وابو القاسم لا يفسد صومه وعامة المشايخ على انه يفسد صومه وعلى هذا الخلاف اذا اتى بهيمة

وانزل فان لم ينزل لا يفسد صومه بالخلاف ولو مس فرج بهيمة وانزل لا يفسد صومه بالاتفاق كذا في الذخيرة
وذكر في التجنيس الصائم اذا عالج ذكره حتى امنى وجب عليه القضا هو المختار لانه وجد الجماع معنى وهل يحل له
ان يفعل ذلك ان اراد الشهوة لا يحل لقوله عليه السلام ناكح اليد ملعون وان اراد تسكين ما به من الشهوة ارجو
ان لا يكون عليه وبال وكذا اذا احتجم لهذا اي لعدم المنافي ولما روينا وهو ما ذكر قبله ثلث لا يفطرن الصائم
وان اكتحل لم يفطر وان وجد طعمه في حلقه وكان ابراهيم النخعي يكره للصائم ان يكتحل وابن ابي ليلى كان يقول اذا
وجد طعمه في حلقه فطره لوصول الكحل الى باطنه ولنا حديث ابي رافع ان النبي عليه السلام دعا بمكحلة اثمد
في رمضان فاكتحل وهو صائم وعن ابن مسعود قال خرج رسول الله عليه السلام يوم عاشورا من بيت ام سلمة
وعيناه مملوتان كحلا كحلته ام سلمة رضي الله عنها وصوم عاشورا في ذلك اليوم كان فرضا ثم صار منسوخا
ثم ما وجد من الطعم في حلقه اثر الكحل لا عينه كمن ذاق شيئا من الادوية المرة يجد طعمه في حلقه فهو قياس الغبار
والدخان ولئن وصل عين الكحل الى باطنه فذلك من قبل المسام لا من قبل المسالك اذ ليس من قبل العين الى الحلق
منفذ فهو نظير الصائم يشرع في الما فيجد برودة الما في كبده وذلك لا يضره كذا في المبسوط والاغتسال
وصب الما والتلفف في الثوب المبلول فقد قال ابو حنيفة يكره لانه يظهر الضجر في اقامة العبادة وقال ابو
يوسف لا يكره لما روي عن النبي عليه السلام انه صب على راسه ما من شدة الحر وهو صائم وعن ابن عمر رضي الله عنهما
انه كان يبل الثوب ويلفه عليه وهو صائم كذا في الايضاح ولا يقال روى معبد بن هوذة الانصاري عن النبي
عليه السلام قال عليكم بالاثمد المروح وقت النوم وليتقه الصائم لانا نقول هذا حديث ورد على طريق التعطف
والاشفاق لان الصوم تاثيره في ايراث اليبوسة والاثمد كذلك فاذا اجتمعا ضره ذلك ولان الامة قاطبة
اجتمعت على الاكتحال يوم عاشورا وقد ندب رسول الله عليه السلام الى صوم عاشورا والاكتحال فيه فدل انه
لا باس به كذا في الفوايد الظهيرية والدمع يترشح كالعرق جواب سوال يرد على قوله ليس بين العين والدماغ
منفذ بان قيل لو لم يكن منفذ بينهما لما خرج الدمع فاجاب عنه وقال انما خرج الدمع من المسام لا من المنافذ والذي
يضر الصوم من الداخل هو الداخل الذي يدخل من المنافذ لكون معنى المدخل والمخرج لا من المسام الذي هو جميع البدن
لان الحكم هنالك اي في الرجعة والمصاهرة ادير على السبب وبيان هذا ما ذكره فخر الاسلام فقال ان حرمة المصاهرة
تثبت على الاحتياط فتعدت من الحقيقة الى الشبهات وللسبب شبهة بالمسبب فكذلك تعدى الى المس بعلة السببية
وذلك بصفة الشهوة من غير انزال لانه يصير سببا للوطي والنظر الى الفرج بالشهوة او المس بالشهوة يصلح سببا
بخلاف النظر الى وجه المراة حيث لا يثبت به حرمة المصاهرة وان كان هو سببا ايضا كالنظر الى الفرج لعدم امكان
الاحتراز عنه واما ههنا فان الفساد انما يكون بوجود المواقعة صورة او معنى دون السببية لان الفساد ههنا
بالمناقضة يكون الا ترى ان النكاح لا يفسد الصوم ثم المس عن شهوة بغير انزال ليس بمواقعة لا صورة ولا معنى فلم
تثبت المناقضة وكذلك النظر الى الفرج وان اتصل به الانزال فليس له معنى المواقعة بالمراة لانه ليس باستمتاع بالمراة
فصار كالانزال بالتفكر اما القبلة تفتقر الى كمال الجنابة لما ان الكفارة من اعلى عقوبات المفطر للافطار فلا يجب فيها
الا بعد بلوغ الجناية نهايتها ولم تبلغ نهايتها لان ههنا جناية من جنسه ابلغ منها وهو الجماع كذا ذكره الامام

الاسبيجابي ولا باس بالقبلة اذا امن على نفسه اي الجماع او الانزال صحت الرواية بكلمة او كذا في نسخة
الشيخين وانما ردد بينهما لان المشايخ اختلفوا في تاويل قول محمد اذا امن على نفسه قال بعضهم اراد
به الامن على الوقوع في الجماع وقال بعضهم اراد به الامن من خروج المني وجا عمر الى رسول الله عليه السلام
فقال اذنبت ذنبا فاستغفر لي فقال وما ذاك فقال هششت الى امراتي وانا صايم فقبلتها فقال ارايت
لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك فقال لا قال ففيم اذا وهذا اشارة الى معنى بقا ركن الصوم
وانعدام اقتضاء الشهوة بنفس التقبيل فان كان لا يامن على نفسه فالتحرز اولى لما روي ان شابا
سال رسول الله عليه السلام عن القبلة للصايم فمنعه وسال شيخ عن ذلك فاذن له فيه فنظر بعضهم الى
بعض فقال قد علمت لم نظر بعضكم الى بعض ان الشيخ يملك نفسه وهكذا روي عن ابن عباس فان شابا
قال له انا زوجتي وهي تقبلني فقال لا وقال الشيخ يملك نفسه وهو اشارة الى معنى تعريض الصوم
بالفساد بالتجاوز عن القبلة الى غيرها وقال رسول الله عليه السلام ان لكل ملك حمى وان حمى الله محارمه
فمن رتع حول الحمى يوشك ان يقع فيه وعلى هذا روي الحسن عن ابي حنيفة انه كره المباشرة الفاحشة للصايم
وذلك بان يعانقها وهما متجردان ويمس ظاهر فرجه ظاهر فرجها كذا في المبسوط وجه الاستحسان
انه لا يستطاع الامتناع عنه فان الصايم لا يجد بدا من ان يفتح فمه فيتحرك مع الناس وما لا يمكن التحرز
عنه فهو عفو **قوله** والاصح احترازا عن قول بعضهم انه يفسد ولنا ان القليل تابع لاسنانه
بمنزلة ريقه لانه لا يستطاع الامتناع عنه فان من تسحر بالسويق لا بد ان يبقى بين اسنانه ولهاته شي
واذا اصبح يدخل ذلك في حلقه مع ريقه ثم ما يبقى بين الاسنان تبع لريقه فكما اذا ابتلع ريقه لم يضره
فكذلك ما هو تبع له وهذا اذا كان صغيرا يبقى بين الاسنان عادة وهو بخلاف ما لو ادخل ذلك القدر
في فمه لانه لا يستطاع الامتناع عنه كذا في المبسوط والفاصل مقدار الحمصة هو مبتدا وخبر وقوله
قليل خبر لقوله وما دونها ومقدار الحمصة ملحق بالكثير لان قدر الحمصة لا يبقى في فرج الاسنان
وشلحانها وما دونها يبقى ومن المشايخ من قال ان كان ما بقي بين اسنانه بحيث يحتاج في ابتلاعه الى الاستعانة
بالريق فهو قليل وان كان لا يحتاج الى ذلك فهو كثير وهذا الخلاف ما اذا اخرجه ثم ادخله لانه بعدما اخرجه
صار بحيث يستطاع الاحتراز عنه كذا في الفوايد الظهيرية فان **قلت** ما الفرق بين هذا وبين فصل النجاسة
المغلظة فان الفاصل بين القليل والكثير هناك وهو قدر الدرهم الحق بالقليل والفاصل بين القليل والكثير هنا
وهو قدر الحمصة الحق بالكثير وكل واحد منهما في كونه فاصلا بين القليل والكثير سواء **قلت** لان قدر
الدرهم هناك اخذ من موضع الاستنجا وذلك القدر في موضع الاستنجاء معفو بالاجماع حتى لم يفترض
الاستنجا واكتفى في اقامة سنة الاستنجا بالحجر والمدر وهو لا يقلع النجاسة اصلا فلذلك صار قدر
الدرهم في غير موضع الاستنجا عفوا بالقياس عليه واما هنا فلما ذكر ان قدر الحمصة لا يبقى في فرج
الاسنان غالبا فلا يمكن الحاقه بالريق فلذلك الحق بالكثير ان الصايم اذا ابتلع سمسمة بين اسنانه
لا يفسد صومه لانه قليل فجعل بمنزلة الريق وان ابتلعها من الخارج يفسد صومه وتكلموا في وجوب الكفارة

والمختار

والمختار انه يجب ان ابتلعها ولم يمضغها لانه من جنس ما يتغذى به كذا في فتاوى الولوالجي وان ابتلع حبات
سمسم مقدار كما هي عليه وان ابتلع سمسمة واحدة روي عن ابي يوسف انه لا قضا عليه وعن محمد روا
في رواية عليه الكفارة وبه اخذ محمد بن مقاتل وفي رواية قال عليه القضا وسكت عن ذكر الكفارة وان اكل
حبة عنب فان مضغها عليه القضا والكفارة وان ابتلعها فان لم يكن معها ثفروقها عليه الكفارة بالاتفاق
وان كان معها ثفروقها اختلف المشايخ فيه كذا في الجامع الصغير لقاضي خان ولابي يوسف انه يعافه الطبع
فصار نظير التراب ثم للفم حكم الباطن من وجه وحكم الظاهر من وجه والكفارة تسقط بالشبهة فلهذا اسقطنا
عنه الكفارة كذا في المبسوط حد القي الذي سبقه الى فيه وغلبه فخرج منه **قوله** ومن استقا عمدا فعليه
القضا هذا من تتمة الحديث استقا بالمد لانه استفعل من قاء يقال قاء ما اكل اذا القاه واستقا
وتقيا تكلف في ذلك وفي الاستقا القضا بالحديث ولان بفعله يفوت ركن الصوم وهو الامساك
في تكلفه لا بد ان يعود شي الى جوفه ولا كفارة عليه الا على قول مالك فانه يقول كل مفطر بغير عذر
فعليه الكفارة كذا في المبسوط ومنهم من علل فساد الصوم بالتقيو وقال لان ما يبقى في المعدة انما يتم بسبب معنى
التقيو وكان معنى التعدي انما حصل للباقي في هذا السبب فقلنا بانه يفسد لحصول معنى التعدي للباقي كذا
في مبسوط شيخ الاسلام ويستوي اي القي وعدمه مستو في عدم افساد الصوم بان كان ملا الفم او ما دونه فلو
عاد اي القي الذي ذرعه عاد بنفسه وعند محمد لا يفسد وهو الصحيح لانه كما لا يمكن الاحتراز عن خروجه لا يمكن
الاحتراز عن عوده فجعل عفوا كذا في فتاوى قاضي خان وان كان اقل من ملا الفم فعاد لم يفسد صومه
بالاتفاق لكن على اختلاف التخريج فعند ابي يوسف لانه ليس له حكم الخارج فلا يكون عوده دخولا
وعند محمد لعدم الفعل فلذلك تعرض لهذين التعليلين في الكتاب اجمالا وان اعاده فكذلك عند ابي يوسف اي
لا يفسد صومه لان القليل ليس بخارج فلا يتصور ادخاله والصحيح في هذا قول ابي يوسف ويفسد في قول
محمد لوجود الفعل كذا في فتاوى قاضي خان وان استقا عامدا فيه اشارة الى انه استقا ناسيا للصوم
لا يفسد صومه كما لو اكل ناسيا وهو قوله ومن استقا عمدا فعليه القضا والقياس متروك اي القياس يقتضي
ان لا يفسد صومه بالاستقا وان كان ملا الفم لما ان فساد الصوم بما يدخل لا بما يخرج لكن القياس ترك بالحديث
لعدم الخروج حكما لعدم انتقاض الطهارة ثم ان عاد لم يفسد عنده اي عند ابي يوسف وان اعاده اي القي الحاصل
الذي من الاستقا وهو اقل من ملا الفم فعنه اي فعن ابي يوسف لما ذكرنا وهو عدم الخروج وعنه اي وعن ابي يوسف
لكثرة الصنع وهو صنع الاستقا وصنع الاعادة ومن ابتلع الحصاة او الحديد افطر الى قول بعض لا يعتمد على
قوله فانه يقول حصول الفطر بما يكون به اقتضاء ولكنا نقول ركن الصوم الكف عن ايصال الشي الى باطنه وقد
انعدم ذلك بتناول الحصاة ثم لا كفارة عليه الا على قول مالك فانه مفطر بغير عذر فكان جنايته ههنا اظهر
اذ لا غرض له في هذا الفعل سوى الجناية على الصوم بخلاف ما يتغذى به ولكنا نقول عدم دعا الطبع اليه يغني
عن ايجاب الكفارة فيه زاجرا اعمالا يوجب الحد في شرب الدم والبول بخلاف الخمر ثم تمام الجناية بانعدام ركن الصوم
صورة ومعنى فانعدم المعنى ههنا لانه لم يحصل اقتضاء الشهوة فاذا انعدم لم يتم الجناية وفي النقصان شبهة

العدم والكفارة تسقط بالشبهة كذا في المبسوط فعليه القضا خلافا للاوزاعي والكفارة خلافا لسعيد بن جبير علي ما
بيناهما ولا يشترط الانزال في المحلين وقال سليمان الاعمش لا قضا عليه ولا اغتسال ما لم ينزل واحتج بما روي عن
النبي عليه السلام انه قال الما من الما والمعنى فيه ذلك ان الجماع وجد صورة ولم يوجد معنى ولا عبرة للصورة ولهذا قال
بانه لو اكل ما لا يتغدى به لا يفسد صومه وبه قال الحسن بن حي وعامة العلما احتجوا بما روي عن النبي عليه السلام
انه قال اذا التقى الختانان وغابت الحشفة وجب الغسل انزل او لم ينزل ولانه وجد الجماع صورة ومعنى وهو ايلاج
في الفرج واقتضا الشهوة الا انه عدم الشبع وذلك ليس بشرط كمن اكل لقمة يجب الكفارة ولم يوجد الشبع كذا في
مبسوط شيخ الاسلام وهذا لان قضا الشهوة يتحقق دونه اي دون الانزال وهذا الجواب سوال ذكره
في المبسوط فقال فان قيل تمام الجناية شرط لايجاب الكفارة وذلك في اقتضا الشهوة وذلك لا يحصل بدون
الانزال قلنا شهوة المحل يتم بالايلاج فاما الانزال فشبع لا معتبر به في تكميل الجناية ولو جامعها في الموضع
المكروه فعليه الغسل لاستطلاق وكا المني بفعله ولا شك في ايجاب الكفارة على قولهما وعن ابي حنيفة
فيه روايتان روى الحسن عن ابي حنيفة انه لا كفارة عليهما وهو ظاهر على اصله فانه يجعل هذا الفعل كالا
في ايجاب العقوبة الذي تندري بالشبهة كالحد وفي جانب المفعول به ظاهر ليس لها فيه اقتضا الشهوة
وروى ابو يوسف عن ابي حنيفة ان عليهما الكفارة وهو الاصح فان السبب قد تم وهو الفطر بجناية متكاملة
انما ادعى ابو حنيفة النقصان في معنى الزنى من حيث انه لا يحصل به افساد الفراش ولا معتبر به في ايجاب
الكفارة فلا كفارة انزل او لم ينزل فان انزل فعليه القضا لانه فات صورة الكف فصار كالجماع فيما دون
الفرج كذا في الايضاح خلافا للشافعي فان السبب عنده الجماع المعدم للصوم وقد وجد ولكنا نقول الجناية
لا تتكامل الا باقتضا شهوة المحل وهذا المحل غير مشتهى عند العقلا فان حصل به قضا الشهوة فذلك
لغلبة الشبق او لفرط السفه وهو كمن يتكلف لقضا شهوته بيده لا تتم جنايته في ايجاب الكفارة فهذا
مثله كذا في المبسوط وقال الشافعي في قول يجب عليهما وللشافعي فيهما ثلاثة قول مثل قولنا وهذان
القولان التي متعلقة بالجماع والجماع يضاف الى الرجل الى المراة يقال جامعها ولا يقال جامعته ويقال
جومعت ولما كان الجماع يضاف الى الرجل وهي لم تشتركا في سبب وجوب الكفارة ولا تشتركان في الوجوب
بخلاف حد الزنى لان سببه الزنى وهو يضاف اليها يقال زنت والمعنى في المسئلة وهو ان هذا حق مالي يتعلق
بالجماع فيختص به الرجل دون المراة قياسا على المهر واما وجه قوله بان الكفارة تجب عليهما الا ان الزوج يتحمل عنها
نقول بانه حق يتعلق بالجماع ينقسم الى مالي وبدني فما كان ماليا يجب على الزوج وما كان بدنيا يجب عليها الا
لثمن ماء الاغتسال التي عليه والاغتسال عليها فكذا هنا **قوله** في قوله يتحمل عنها الزوج اي الزوج
يتحمل عنها التكفير بالمال ان كان فيتساويه موسرا وان كان معسرا فلا يتحمل عنها التكفير بالصوم وعلماونا
قالوا بانهما ساوياه في السبب فتساويا في وجوب الكفارة قياسا على ساير الكفارات وحد الزنى وانما قلنا
ذلك لان سبب وجوب الكفارة الفطر لا نفس الجماع على ما ياتي والفطر كما يضاف اليه يضاف اليها واما تعلقه بحديث
الاعرابي قلنا بيان النبي عليه السلام الحكم في جانب الاعرابي بيان منه في جانب امراته دلالة كما جعل بيانا في حق

غير الاعرابي من الرجال دلالة اما اعتباره بالمهر قلنا ليس كالمهر لان المهر انما وجب على الزوج بسبب ملك النكاح
وملك النكاح انما يثبت للرجل على الخصوص لا للمراة فلا يشتركان في الوجوب كالنفقة واما ههنا سبب وجوب الكفارة
الفطر وقد اشتركا فيه واما ثمن ماء الاغتسال فلا نسلم انه يجب عليه بل يجب عليها لان بالجماع يستوفي منافع
البضع وقد ضمن بازائه عوضا فلا يضمن بدلا اخر كالبيع وذكر الفقيه ابو الليث ثمن ماء الاغتسال
لا يجب على الزوج وعن بعض مشايخ انهم اعتبروه بثمن ماء الشرب كذا في مبسوط شيخ الاسلام وكلمة من تنتظم
الاناث كقوله تعالى ومن يقنت منكن لله ورسوله ولو اكل او شرب ما يتغذى به او يتداوى فعليه القضا والكفارة
وقال الشافعي لا كفارة عليه الكلام ههنا في ستة مواضع احدها في وجوب القضا وهو قول جمهور العلما
وقال الاوزاعي ليس عليه القضا واستدل بحديث الاعرابي فان النبي عليه السلام بين حكم الكفارة له ولم يبين
حكم القضا في موضع الحاجة وقال عليه السلام من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر وليس على المظاهر
شي سوى الكفارة **ولنا** انه وجب عليه اداء الصوم بشهود الشهر وقد انعدم الادا عنه فلزمه القضا
كما لو كان معذورا او فوت ما لزمه من الادا فيضمنه بمثل من عنده كما في حقوق العباد وانما اراد بقوله فعليه ما على
المظاهر بسبب الفطر وبه نقول ان وجوب القضا ليس بسبب الفطر وانما بين للاعرابي ما كان مشكلا والثاني في
وجوب الكفارة وقول جمهور العلما وكان سعيد بن جبير يقول الكفارة على المفطر في رمضان اي مفطر كان لان
في اخر حديث الاعرابي ان النبي عليه السلام قال كلها انت وعيالك فانتسخ بهذا حكم الكفارة ولنا قوله
عليه السلام من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر وفي حديث الاعرابي زاد في بعض الروايات تجزيك ولا
تجزي احدا بعدك فان ثبتت هذه الزيادة ظهر انه كان مخصوصا وان لم تثبت هذه الزيادة لا يتبين به النسخ
الكفارة ولكنه عذره في التاخير للعسرة والثالث في وجوب الكفارة في الاكل والشرب عامدا فعندنا يجب وقال
الشافعي لا كفارة والرابع ان الكفارة مرتبة عندنا وعند الشافعي وقال مالك يثبت على سبيل التخيير لا على
سبيل الترتيب والخامس ان الصوم في الكفارة مقدر بشهرين وقال ربيعة الراي الصوم مقدر باثني عشر
يوما قال لان السنة اثنا عشر شهرا والمامور به صوم شهر واحد من السنة ليقوم ذلك مقام اثني عشر شهرا
فصوم كل يوم يقوم مقام اثني عشر يوما وبعض الزهاد يقول الصوم مقدر بالف يوم فان في رمضان
ليلة القدر وهو خير من الف شهر فاذا فوت صوم يوم منه فعليه ان يصوم الف يوم ليقوم مقامه ولسنا ناخذ
بشي من هذا فان الاعتماد على الاثار المشهورة كما روينا وهذه اثار تلقتها العلما بالقبول والعمل فاثبات
الكفارة بمثلها جائز والسادس ان الصوم مقدر بالشهرين بصفة التتابع وقال ابن ابي ليلى ان شا فرق وان
شا تابع كذا في المبسوط لانها شرعت في الوقاع لان النص ورد في الجماع في حديث الاعرابي حين سال النبي عليه السلام
واقعت امراتي في نهار رمضان فيصير الموافقة سببا نصا فلا يجوز التعليق بسبب اخر وهو الاكل والشرب لان
الكفارات تجري مجرى العقوبات فلا يثبت اسبابها قياسا وانما يثبت بالنص فالجماع منصوص عليه فصار السبب
جماعا لا يبقى معه صوم الوقت ولهذا قلنا تجب الكفارة بجماع الميتة وجماع البهيمة وكذلك اذا اصبح مجامعا
اهله لان الصوم منعدم بسبب الجماع واما علماونا احتجوا بما روى ابو هريرة رضي الله عنه عن النبي عليه السلام من

افطر في رمضان فعليه ما على المظاهر ولم يذكر باي سبب افطر وسال رجل فقال يا رسول الله افطرت في رمضان فقال
عليه السلام من غير مرض ولا سفر فقال نعم فقال له اعتق رقبة ولم يسأله عما افطر به فدل انه لا يختلف الا ترى انه سأله
عن حاله بالمرض والسفر لاختلاف حكم الحال وانه افطر بنقض هتك حرمة الشهر فكان كالقصر بالجماع يسانده ان النص
التحريم بالنهر يتناول اما تناوله نص الاباحة بالليالي وهتك حرمة الشهر جناية متكاملة ثم نجعل انه موجب الكفارة
بالقياس وانما نوجبها استدلالا بالنص لان الكلام في ذكر الموافقة وعينها ليست بجناية بل هي فعل في محل مملوك
وانما الجناية الفطر بها فتبين ان الموجب للكفارة فطر هو جناية الا ترى ان الكفارة تضاف الى الفطر والواجب
ان يضاف الى اسبابها والدليل عليه انها لا تجب على الناسي لانعدام الفطر فلو كانت متعلقة بالوقاع عينه لما
اختلف الحكم بين العمد والنسيان كما في الزنى ثم ايجابها في الاكل اولى لان الكفارة اوجبت زاجرة ودعا الطبع
في وقت الصوم الى الاكل اكثر منه الى الجماع والصبر عنه اشد فايجاب الكفارة فيه اولى كما ان حرمة التافيف تقتضي
حرمة الشتم بطريق دلالة النص لا بالقياس وكما في قوله عليه السلام لا قود الا بالسيف يجب بالرمح والسهم دلالة
لا قياسا فان باب القياس منسد في العقوبات فان قلت للجماع مزية في استدعاء الزاجر لغلظه في الجناية فلا يثبت
الحكم في غيره وذلك من وجوه احدها ان الجماع يوجب الفطرين فكان اشد بخلاف الاكل والشرب والثاني ان الشارع
في الوقاع عند عدم المكفر ولم يشرع في الاكل عند عدم المكنة وذلك دليل على زيادة حرمة في الوقاع والثالث ان الحرام
يفسد بسبب الجماع ولا يفسد بسائر محظورات الحج والرابع ان تمام الجوع يبيح الفطر بحق الضرورة فكان بعضه يوجب
شبهة الاباحة والكفارة لا تجب مع الشبهة بخلاف الوقاع فانه صلاح حق الصائم والخامس ان الوقاع بالمراة له اركان
من الطرفين بخلاف الاكل وما كان اكثر دعا كان اشد استدعاء للزاجر الا ترى ان اكل الحصاة والنواة لا توجب الكفارة
وان ساوى غيره في افساد الصوم لقلة الدعا الى اكلها قلت اما الاول فانه لا فرق بين جماع الصغيرة
والكبيرة والمكرهة والبهيمة على اصله وليس فيه فطران ومع ذلك وجبت الكفارة ولان فطر المراة جناية
اخرى على صوم المراة فلا يزداد جنايته به على صوم نفسه واما الجواب عن الثاني فانا سوينا بين الاكل
والوقاع في حق الصوم في الركنية حرمة واباحة لوجود دليل المساواة وذلك لان الله تعالى ذكر
المباشرة ليلا والاكل والشرب ثم امر بالصوم عنها جملة الى الليل فصار الركن هو الكف عنها جملة
فكان الكل كشيء واحد في الاستواء في السببية فلم يكن للجماع مزية على غيره كالاشياء المختلفة يتناولها
اسم الشيء وليس للواحد زيادة في استحقاق في اسم السببية على غيره وان كانت الاشياء في انفسها
مختلفة بخلاف عدم المكفر فان حرمة الجماع فيه اغلظ حتى لا يزول بالبدل واما الجواب عن الثالث فان حرمة
الجماع في الحج اقوى حتى لا يرتفع بالحلق الا ان يطوف طواف الزيارة بخلاف سائر المحظورات حيث يرتفع
بالحلق واما ههنا فكلها سوى لما ذكرنا واما الجواب عن الرابع فقلنا ان تمام الجوع لا يبيح الفطر وما
ابتلينا به الا بالجوع والضرورة المبيحة بخوف الهلاك على النفس ليست من الجوع لان الجوع عبارة عن
وقوع الحاجة الى الاكل وهذا لا يبيح بحال والضرورة عبارة عن خلو المعدة عن المواد التي يتعلق
بها بقاء القوة الطبيعية وذلك الخلو لا يتصور ببعضه فبعض المواد اذا بقي فلا خلو فحلول الخوف عما

فيه

فيه لا يتصور ببعضه واما الجواب عن الخامس فهو الجواب عن الاول الا ان شرعية الكفارة في الوقاع لاكتمال
الافطار فيه حتى انها وجبت في جماع الصغيرة والحامل والمرضع بالاتفاق وفي جماع البهيمة والميتة عنده
ولا افطار الا من جانب واحد هذه فوايد مجموعة من الاسرار والمبسوطين ولنا ان الكفارة تعلقت
بجناية الافطار في رمضان على وجه الكمال فان قلت هذه الدعوى مستفادة عند نا من قوله عليه السلام
من افطر في رمضان فعليه ما على المظاهر ولا يمكن اجرا هذا الحديث على عمومه لوجود الافطار فيمن اكل الحصاة
او النواة ولا كفارة فيه بالاتفاق بيننا وبين الخصم قلت ثبت بهذا الحديث انعدام انحصار الكفارة
بالوقاع كما هو زعم الخصم واما اشتراط كمال الجناية في ايجاب الكفارة فلمساعدة الخصم وذلك لان الكفارة
ههنا اقصى عقوبة تثبت في حق من باشر هتك حرمة صوم شهر رمضان فيستدعي اقصى جناية وذلك
انما يكون بالفطر الذي هو فطر صورة ومعنى مع صفة العمد فيثبت بهذا المجموع من الحديث والاجماع
ما قلنا ان الكفارة تعلقت بجناية الافطار في رمضان على وجه الكمال وفي الجامع الصغير للامام
المحبوبي وحكي عن القاضي ابي علي النسفي قال العجب من الشافعي انه يوجب القضا دون الكفارة في الاكل
والشرب عامدا وفي الحامل والمرضع اذا افطرتا وخافتا على ولدهما او على نفسهما يوجب القضا مع الفدية
فقد جعل القاصد المتعمد معذورا وحيث قال يكتفى به بقضا يوم واحد وجعل الحامل والمرضع معذورا
حيث الزمهما مع القضا فدية وهذا قول فيه ما فيه لما روينا وهو قوله عليه السلام من افطر في رمضان
فعليه ما على المظاهر الفرق مكيال معروف بالمدينة وقد يحرك وعن محمد الفرق ستة وثلثون رطلا
وقد ذكرناه مشبعا في الزكوة وليس بين لابتي المدينة احد احوج منه اللابة واللوبة الحرة وهي الارض
ذات الحجارة السود والمعنى ليس بالمدينة احوج مني وانما قيل ذلك لان المدينة بين حرتين ثم جرى على افواه
الناس في كل بلدة فيقولون ما بين لابتيها مثل فلان من غير اظهار صاحب الضمير كذا في المغرب قوله
وهو حجة على الشافعي في قوله يخير كان هذا وقع سهوا من الكاتب فان الشافعي لا يقول بالتخيير بل يقول
بالترتيب المذكور في حق المظاهر كما هو قولنا وهذا منصوص في كتبهم من الوجيز والخلاصة المنسوبين الى
الغزالي وكذلك في كتبنا من مبسوطي شمس الائمة وفخر الاسلام ولكن لكل في نسخة نفي التتابع الى لكن نظرا انما
بل القايل بالتخيير مالك والقايل بعدم التتابع ابن ابي ليلى ذكرهما في المبسوط واحتج من قال بالتخيير بحديث
سعد بن ابي وقاص ان رجلا سال رسول الله عليه السلام فقال اني افطرت في رمضان فقال اعتق رقبة
او صم شهرين او اطعم ستين مسكينا ولنا ما روينا من قوله عليه السلام فعليه ما على المظاهر فتبين بهذا
ان المراد بالحديث الاخر بيان ما به تتادى الكفارة في الجملة لا بيان التخيير ثم بعد العجز عن العتق كفارة الصوم
الا على قول الحسن البصري فانه يقول عليه بدنة وجعل هذا قياس المجامع في الاحرام ولكنا نقول لا مدخل
للقياس في اثبات ما به تتادى به الكفارة وانما طريق معرفته النص وليس في شيء من النصوص ذكر البدنة
في كفارة الفطر واحتج من قال بنفي التتابع وهو ابن ابي ليلى بالقياس على القضا وما روينا من الاثار حجة
عليه وكل صيام لم يذكر الله تعالى في القران متتابعا فالصائم بالخيار ان شاء تابع وان شاء فرق وكل

صوم ذكر في القران متتابعا فعليه التتابع والصيامات المذكورة في كتاب الله تعالى ثمانية اربعة منها متتابعة
واربعة منها صاحبها بالخيار اما المتتابع فصوم رمضان متتابع لتتابع الوقت لا مقصودا بنفسه فان
وقته شهر رمضان والثلث الاخر هي كفارة القتل وكفارة الظهار وكفارة اليمين عندنا واما الاربع
التي صاحبها بالخيار فقضاء رمضان والثاني صوم المتعة بقوله فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام في الحج والثالث
صوم كفارة الحلق بقوله فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية من صيام والرابع كفارة جزاء
الصيد بقوله او عدل ذلك صياما ليذوق وفي منتخبات قال الجملة فهذا ان كل كفارة شرع فيها عتق فان
صومه متتابع وما لم يشرع فيها عتق فصاحبه بالخيار وتحقيقه يدخل فيه كفارة الفطر كذا في المبسوط
النص عليه اي للتنصيص على التتابع في حديث الاعرابي فانه قال له صم شهرين متتابعين ومن جامع فيما
دون الفرج وانزل فعليه القضا اراد بالفرج القبل والدبر وكان مرادا دون الفرج هو التفخيذ والتبطين
وليس في افساد الصوم في غير رمضان كفارة لان وجوب الكفارة بالنص والنص ورد بالفطر
في رمضان والفطر في غير رمضان ليس في معنى الفطر في رمضان من كل وجه لان هذا اليوم كان متعينا
لقضائه وهذا بخلاف الحج فان الجماع في قضاء الحج يوجب ما يوجبه في الاداء لتحقق المساواة في معنى
الجناية الا ترى ان في الحج النفل يتعلق بالجماع ما يتعلق في الحج الفرض بخلاف الصوم كذا في المبسوط
ومن احتقن واستعط كلاهما بالفتح على بناء الفاعل من حقن المريض داواه بالحقنة وهي دواء يجعل
في خريطة من ادم يقال لها المحقنة واحتقن بالضم غير جائز وانما الصواب حقن او عولج بالحقنة والسعوط
الدواء الذي يصب في الانف واسعطته اياه واستعط هو بنفسه ولا يقول استعط مبنيا للمفعول
كذا في المغرب او افطر على بناء المفعول كذا وجدت بخط شيخي قال شيخ الاسلام ههنا سبع مسايل الوجور
والسعوط والاقطار في الاذن فمفسد للصوم لوجود الاكل معنى لانه وصل المغذي الى الجوف وهو ذكر
لصومه وقولنا وصل المغذي لان الدواء مصلح للبدن كالطعام وقولنا الى الجوف اي الى جوف الراس
والتغذي كما يحصل بوصول المغذي الى جوف البطن يحصل بوصول المغذي الى جوف الراس لان الدماغ يحتاج
الى التربية كالبدن ولان بين الجوفين منفذا اصليا فما وصل الى جوف الراس يصل الى جوف البطن وبهذا
يثبت حرمة الرضاع لان حرمة الرضاع انما يثبت بما يقصد به التغذي قال عليه السلام الرضاعة من
المجاعة والحقنة مما لا يقصد به التغذي ثم لا باس بالاحتقان حالة الضرورة وهو قول ابراهيم النخعي
وقال مجاهد والشعبي يكره في مبسوط شمس الايمة وفخر الاسلام وكذلك الحقنة تفطر لما قلنا بخلاف الصبي
اذا احتقن بلبن امراة حيث لا يثبت به حرمة الرضاع الا في رواية شاذة عن محمد لان ثبوت حرمة الرضاعة
بما يحصل به انبات اللحم وانشاز العظم وذلك انما يكون بما يصل الى المعدة من اعالي البدن لا من اسافله
فاما الفطر يحصل بوصول المفطر الى باطنه لانعدام الامساك به ولا كفارة لانعدام الصورة لان اقتضاء
الشهوة لا يتم به الا في رواية هشام عن ابي يوسف ان عليه الكفارة اذا لم يكن به عذر كذا في المبسوط
ولو اقطر في اذنه الما او دخله لا يفسد صومه وان صب الماء في اذنه اختلفوا فيه والصحيح هو الفساد

لانه وصل الى الجوف بفعله فلا يعتبر فيه صلاح البدن كما لو ادخل خشبة وغيبها يعني لم يبق في خارج
منها شيء وان طعن برمح لم يفسد كما لو ادخل خشبة في دبره وطرفها بيده وان بقي الزج في جوفه لم
يذكر في الكتاب واختلفوا فيه قال بعضهم يفسد كما لو ادخل خشبة في دبره وغيبها وهكذا ذكر القدوري
وقال بعضهم لا يفسد وهو الصحيح لانه لم يوجد منه الفعل ولم يصل اليه ما فيه صلاحه ولو داوى جائفة
الجائفة الطعنة التي بلغت الجوف او نفذته والامة من امه بالعصا اي من باب طلب اذا ضربت ام
راسه وهي الجلدة التي تجمع الدماغ وانما قيل للشجة امة على معنى ذات ام كعيشة راضية كذا في المغرب
وذكر في المبسوط الجائفة اسم لجراحة وصلت الى الجوف والامة اسم لجراحة وصلت الى الدماغ والذي
يصل هو الرطب وانما قيد بالرطب لان في ظاهر الرواية فرق بين الدواء الرطب واليابس واكثر مشايخنا
على ان العبرة للوصول حتى اذا علم ان الدواء اليابس وصل الى جوفه فسد صومه وان علم ان الرطب لم يصل
الى جوفه لا يفسد صومه عنده الا انه ذكر اليابس والرطب بناء على العادة فاليابس انما يستعمل في الجراحة
لاستمساك راسها به فلا يتعدى الى الباطن والرطب يصل الى الباطن عادة فلهذا فرق بينهما الى ان
المثانة بينهما حايل اي بين الجوف والاحليل فقد وقع عند ابي يوسف ان من المثانة الى الجوف منفذا حتى يقدر
المرء على استمساك البول والامر على ما قالا فان اهل الطب يقولون البول يخرج رشحا وما يخرج رشحا لا يعود
رشحا كالجرة اذا سد راسها والقي في الحوض يخرج منها الماء ولا يدخل فيها وبعضهم يقول هناك منفذ على صورة
حرف الحاء فيخرج منه ولا يتصور ان يعود فيه شيء مما يصب في الاحليل هذا اذا وصل الى المثانة فاما اذا
لم يصل ولكن بعد في قصبة الذكر لا يفسد صومه بالاجماع هكذا حكى عن ابي بكر البلخي كذا في المباسيط الثلثة وكلها
في الاقطار في اقبال النساء بعضهم قالوا على هذا الاختلاف وبعضهم قالوا هو يشبه الحقنة فيفسد الصوم بلا
خلاف وهو الصحيح كذا في مبسوط الامام الاسبيجابي ويكره له ذلك وقال بعضهم ان كان الزوج سيء الخلق لا باس
للمراة ان تذوق المرقة بلسانها كذا في فتاوى قاضيخان وذكر في التجنيس هذا الذي ذكره من كراهة الذوق
للصايم في الفرض واما في التطوع فلا باس للصايم ان يذوق شيئا بلسانه لان الافطار في صوم التطوع يباح
بعذر بالاتفاق وبغير عذر على رواية الحسن عن ابي حنيفة وعلى ما ذكر في المنتقى عن ابي يوسف وهذا العرض
على الافطار فاولى ان لا يكون مكروها هكذا ذكر شمس الايمة الحلواني ومضغ العلك لا يفطر قالوا هذا اذا
كان العلك ابيض ممضوغا غيره فان كان اسود او ابيض ولم يمضغه غيره فسد صومه واما الاسود فلانه يذوب
فيصل منه الى جوفه شيء واما اذا كان ابيض ولم يمضغه غيره فلانه يتفتت واطلاق محمد في الكتاب يدل على
الكل واحد كذا في الجامع الصغير لقاضيخان الا انه يكره هذا استثناء من قوله ومضغ العلك لا يفطر ولانه
يتهم بالافطار لان من راه يتهمه بالاكل ذكر في المبسوط والجامع الصغير للامام المحبوبي وانما يكره لان مضغ العلك
يدفع البخر ويشهي الطعام ولم يأذن له فهو اشتغال بما لا يفيده ولان الناظر اليه من بعيد يظن انه ياكل فيتهمه
وقال علي رضي الله عنه اياكم وما يسبق الى القلوب انكاره وان كان عندك اعتذاره وليس كل سامع نكرا تطيق ان
توسعه عذرا القيامة اي لقيام العلك مقام السواك في حقهن لضعف اسنانهن وعموم هذا اشارة الى انه لا يكره

العذر لغير الصايم ولكن يستحب للرجال تركه الا من عذر كذا ذكره فخر الاسلام وقبل الا يستحب وذكر قبله ويكره ولا
يقال لا فرق بينهما قلنا بلى بينهما فرق لانه يجوز ان يكون الشي غير مستحب وغير مكروه كالمباحات من المشي والقيام
والقعود في الامر المباح ولا باس بالكحل ودهن الشارب جاز ان يكون كلاهما بلفظ المصدر من كحل عينه كحلا
ودهن راسه دهنا اذا طلا بالدهن وهما من باب طلب وجاز ان يكون كلاهما بلفظ الاسم بضم الكاف والدال وكذلك
قيده شيخي رحمه الله بالفتح والضم معًا فيهما ولو روي بالضم فيهما كان المعنى لا باس باستعمال الكحل والدهن كما
ذكر في قوله والسواك سنة اي استعماله فان قلت قد ذكر حكم الاكتحال مرة في الباب بقوله ولو اكتحل هذا
لم يفطر فما فائدة ذكره ثانيًا هنا وثالثًا بعد هذا بقوله ولا باس بالاكتحال للرجال قلت في كل وضع فائدة
فانه يستفاد من الاول عدم تفطر الاكتحال ولا يلزم منه عدم الكراهة بل يجوز ان يكون الشي مكروهًا للصايم وهو غير
مفطر كما اذا ذاق شيئًا بلسانه وبهذه المسيلة يعلم انه غير مكروه ثم قد يختلف حكمه بين الرجال والنسا كما في الحكم
فيعلم بالمسيلة الثالثة انهما لا يفترقان اذا كان قصد الرجل شيئًا غير الزينة مع ان هذه من خواص مسايل الجامع
الصغير وذكر من مسايل القدوري والثالث من مسايل الفتاوى الى هذا اشار فخر الاسلام في الجامع الصغير والمصنف عم
بايراد مسايل الكتابين ما يمس الحاجة الى مسايل سوى مسايل الكتابين وهذا لانه لم ذكر بلفظ لا باس مع ان
الاكتحال قد يكون مستحبًا كما في يوم عاشورا احترازا عن قول ابراهيم النخعي وابن ابي ليلى وقد ذكرناه في تلك المسيلة
لانه يحمل عمل الحساب وبالخطاب جات السنة ولكن لم يكن القصد هو الزينة ولكن الحاجة الاخرى كذا ذكره الامام
الكيساني ولا يفعل التطويل اللحية اذا كانت بقدر المسنون وهو القبضة بضم القاف فان اللحية عندنا طولها
بطول القبضة وما وراء ذلك يجب قطعه هكذا روي عن رسول الله عليه السلام انه كان يأخذ من اللحية من طولها
وعرضها اورده ابو عيسى في جامعه وقال من سعادة الرجل خفة لحيته وكان عبد الله بن عمر رضي الله عنهما يقبض لحيته
ويقطع ما ورا القبضة ذكره ابو حنيفة في اثاره عن عبد الله بن عمر وقال وبه اخذ ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد رحمهم الله
كذا ذكره ابو اليسر في الجامع الصغير ولا باس بالسواك الرطب بالغداة والعشي ولفظ الجامع الصغير قال لا باس بالسواك
الرطب بالما للصايم في الفريضة بالغداة والعشي اعلم ان محمدًا ذكر في الاصل انه لا باس للصايم ان يستاك بالسواك
الرطب ولم يذكر ان رطوبته بالما او بالرطوبة الاصلية التي تكون للاشجار ولا ذكر انه بله بريقه او بله بالما فلولا
رواية الجامع الصغير لكان لقايل ان يقول اذا كان رطبًا بالريق لا باس به اما اذا كان رطبًا بالما فيكره لما فيه من
الحوم حول الحمى وهكذا روي عن ابي يوسف فلما نص ههنا على الرطب بالما زال الاشكال وان لا اشتباه ولا معتبر بما
قاله ابو يوسف لان ما يبقى من الرطوبة بعد المضمضة اكثر مما يبقى بعد السواك ثم لم يكره للصايم المضمضة فلهذا
لا يكره السواك وقد روي عن النبي عليه السلام كان يامر عايشة رضي الله عنها ان تبل السواك بريقها ثم يستعمله وهو صايم
كذا في فوايد الظهيرية قلت وبقوله ولا باس بالسواك الرطب الخ يعلم ان ما ذكره الصدر الشهيد في باب حكم
المسجد من الجامع الصغير ان كلمة لا باس دليل على ان المستحب غيره وكذلك ما ذكر في الكتاب قبيل باب الوتر ليس يجري على
عمومه في كل المواضع اذ دليل جواز استعمال السواك للصايم هو عين الدليل الذي جعلوه دليلا على سنية السواك
واستحبابه في حق غير الصايم فكان السواك في حق الصايم سنة مستحبة ايضا كما لغير الصايم لعدم الفصل في الدليل



علم بهذا ان كلمة لا باس قد يستعمل في موضع كان الاتيان بالفعل الذي دخلته هي اولى من تركه بل يستعمل هي في فعل
كان الاتيان بذلك الفعل واجبًا فان الجناح هو الباس او فوقه واقتضا الشدة وقد استعمل هي بهذه الصيغة
مع ان الاتيان بذلك الفعل واجب قال الله تعالى ان الصفا والمروة من شعاير الله فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه
ان يطوف بهما والسعي بين الصفا والمروة واجب عندنا وفرض عند الشافعي وقد استعمل فيه كلمة فلا جناح ومعناها
ومعنى لا باس واحد فثبت بهذا ما ادعيناه من الدعوى والله اعلم من غير فصل اي بين الغداة والعشي والمراد من العشي
ما بعد زوال الشمس الخلوف من خلف فمه تغيرت رايحته خلوفا بالضم لا غير من حد دخل وذكر الامام المحبوبي ولكنا
نستدل بقوله عليه السلام السواك مطهرة للفم مرضاة للرب وقال ايضًا نظفوا افواهكم فانها طرق القران وقال
صلوة بالسواك تعدل سبعين صلوة بغير سواك وقال عبد الله بن عامر بن ربيعة رضي الله عنه رايت رسول الله عليه
السلام فيما لا اعد ولا احصي يتسوك وهو صايم وجا في الحديث انه عليه السلام كان يشوص فاه بالسواك اي
يغسل ثم هو جامع للخصال الحميدة حتى حكي عن ابي بكر بن محمد الوراق الترمذي قال في السواك عشر خصال يشد
اللثة وينقي الحفرة ويقطع البلغم ويذهب المرة ويطيب النكهة وهو تمام للوضوء ومرضاة للرب ويزيد
في الحسنات ويصحح الجسم ويوافق السنة وقال ايضًا ينبغي ان يكون السواك من اشجار مرة فانه يقطع البلغم
وانقى للصدر واهضم للطعام وليكن السواك مستويًا قليل العقد في غلظ الخنصر ولا يكون من شجر مجهول لانه
فانه لا يؤمن من ان يكون سمًا وينبغي ان يستاك عرضًا على الاسنان و[illegible] الحنك واللسان ويغسل الفم والاسنان
بعد الفراغ بما بارد في الصيف في الشتا بما حار وهو من راي الاطبا فقالوا من جعل ذلك كان اطلق للسان واصفا
للكلام وافرح لقلبه وعن ابن سيرين قال ثلثة تذهب البلغم قراة القران والسواك والصيام وقد جا الكتاب بتعيينه
ايضا قال الله تعالى واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن قيل هي عشر خصال منها السواك وقد ذكرناه في الغسل قالوا
وهذا في حق الرجال واما في حق النسا فقام العلك فيهن مقام السواك واما الحديث فمراده عليه السلام بيان درجة
الصايم لا الخلوف فان الله تعالى يتعالى عن ان يلحقه الروايح ودم الشهيد يبقى عليه ليكون شاهدًا له على خصمه
يوم القيمة والصوم بين العبد وبين من يعلم السر واخفى فلا حاجة الى الشاهد كذا في المبسوط وذكر فخر الاسلام هي
بخلاف دم الشهيد لان ذلك اثر الظلم ولا باس بابدايه قال الله تعالى لا يحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم ولا ريا
بعد الموت واما الحديث فانما اريد بقوله اطيب عند الله من ريح المسك الترغيب في محادثة الصوم فمن الناس من يكره ذلك
لنكهة افواههم وهذه عادة ابنا الدنيا فنهى عن ذلك لما روينا وهو قوله عليه السلام خير خلال الصايم **فصل**
لما ذكر مسايل الصوم شرع في هذا الفصل في بيان وجوه الاعذار المبيحة للافطار في الصوم وما يتعلق بها ومن كان
مريضا الخ وذكر فخر الاسلام حاصل ذلك وقال ان المرض لا يوجب اباحة الفطر بنفسه بل بعلة الحاجة والمشقة بخلاف
السفر فانه يوجب بنفسه والفرق ان العلة الاصلية هي المشقة والحرج والمرض انواع منها ما يوجب مشقة ومنها
لا يوجب مشقة في حكم الفطر بل الكف خير له فلم يصلح موجبًا على الاطلاق كالنوم لم يجعل حدثًا على الاطلاق فلهذا
فاما السفر فيوجب المشقة بكل حال فلذلك لم يجب الفعل ثم عندنا خوف زيادة المرض مرخص للفطر كخوف الهلاك وذكر
الامام المحبوبي ان طريق المعرفة ذلك اما باجتهاده او بان يقول له طبيب حاذق وفي النصاب المريض الذي يباح له الافطار

ان يزداد مرضه بالصوم بان يزداد عينه وجعا او حماه شديدة وانما يعلم ذلك باجتهاده او قول
الطبيب قال القاضي واسلام الطبيب شرط ايضا فلو برا من المرض لكن الضعف باق هل يفطر قيل القاضي
الامام فقال لا والصحيح المرض لا الضعف فلو خاف مرضا لو صام قال الخوف ليس بشيء وذكر الامام التمرتاشي
الامة اذا ضعفت في الطبخ والخبز والغسل فخافت افطرت وقضت وفي النصاب وكذا الذي
ذهب به موكل السلطان للعمارة فاشتد الحر وضعف فاكل لم يكفر وان كان مسافرا لا يستضر بالصوم
فصومه افضل الى ان قال وقال الشافعي الفطر افضل الكلام في هذه المسئلة في فصول احدها ان اداء
الصوم في السفر يجوز في قول جمهور العلماء وهو قول اكثر الصحابة وعلى قول اصحاب الظاهر لا يجوز
وهو مروي عن ابن عمر وابي هريرة رضي الله عنهم وهم يستدلون بقوله فعدة من ايام اخر فصار هذا
الوقت في حقه كالشهر في حق المقيم فلا يجوز الاداء قبله وقال عليه السلام ليس من البر الصيام في السفر
ولنا قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهذا يعم القليل والكثير المسافر والمقيم ثم قوله ومن كان
مريضا او على سفر لبيان الترخص بالفطر فينتفي به وجوب الاداء لا جوازه وفي حديث عائشة رضي الله عنها
ان حمزة بن عمرو الاسلمي قال يا رسول الله اني اسافر في رمضان افاصوم قال صم ان شئت وتاويل حديثهم
انه كان يجهده الصوم حتى يخاف الهلاك على ما روي انه عليه السلام مر برجل مغشي عليه قد اجتمع عليه
وقد ظلل عليه فسال عن حاله فقيل انه صائم فقال ليس من البر الصيام في السفر يعني لمن هذا حاله والثاني
ان المسافرة في رمضان لا باس بها وعلى قول اصحاب الظواهر يستديم السفر في رمضان ولا ينشئه والدليل
على جواز المسافرة حديث ابي هريرة ان رسول الله عليه السلام خرج من المدينة الى مكة لثلثين خلت من رمضان
فصام حتى اتى قديدا فشكا الناس اليه فافطر ثم لم يزل مفطرا حتى دخلت مكة فان سافرت في رمضان
فقد سافر رسول الله عليه السلام وان صمت فقد صام وان افطرت فقد افطر وكل ذلك واسع والثالث اذا
انشا السفر في رمضان فله ان يترخص بالفطر وكان علي وابن عباس رضي الله عنهم يقولان ذلك لمن اهل الهلال
وهو مسافر واما اذا انشا السفر في رمضان فليس له ان يفطر والحديث الذي روينا انه عليه السلام افطر
حتى شكا الناس اليه حجة عليه ولا يقال لما اهل الهلال وهو مقيم فقد لزمه اداء صوم الشهر فلا يسقط
ذلك عنه بسفر ينشئه باختياره كاليوم الذي يسافر فيه لانا نقول صوم الشهر عبادات متفرقة فانما
يلزمه من الاداء باعتبار اليوم الذي كان مقيما في شيء منه دون اليوم الذي كان مسافرا في جميعه قياسا
على الصلوات والرابع ان الصوم في السفر افضل من الفطر عندنا وقال الشافعي الفطر افضل لان ظاهر
ما روينا يدل على ان الصوم لا يجوز في السفر فان ترك هذا الظاهر في حق الجواز بقي معتبرا في ان الفطر
افضل وقاس بالصلوة فان الاقتصار على الركعتين في السفر افضل من الاتمام فكذلك الصوم لان السفر
يؤثر فيهما وقال عليه السلام ان الله وضع عن المسافر شطر الصلوة والصوم ولنا ما روي عن النبي عليه
السلام انه قال المسافر يترخص بالفطر وان صام فهو افضل له وبدا رسول الله عليه السلام بالصوم حتى شكى
الناس اليه ثم افطر فذلك دليل على ان الصوم افضل ثم الفطر رخصة واداء الصوم عزيمة والتمسك بالعزيمة



اولى من الترخص بالرخصة وهذا لان الرخصة لدفع الحرج عنه وربما يكون الحرج في حقه في الفطر اكثر فانه يحتاج
الى القضاء وحده بخلاف الصلوة فان شطر الصلوة سقط عنه اصلا حتى لا يلزمه القضاء فكان الظهر في حقه
كالفجر في حق المقيم كذا في المبسوط قلت هذه المسئلة وقعت في كتبنا من نسخ المباسيط والتحفة والمنظومة
وغيرها على خلاف ما وقعت في كتب اصحاب الشافعي فان الغزالي ذكر في وجيزه والصوم احب من الافطار في السفر
ليبرئ ذمته وذكر في خلاصته ومهما بلغ السفر مرحلتين جاز الفطر والافضل الصوم مع الطاقة ولنا ان
رمضان افضل الوقتين فكان الاداء فيه اولى وهذا لا يشكل على احد لان رمضان افضل الاوقات الا ترى ان
عدة من ايام اخر كالخلف عن رمضان والخلف لا يساوي الاصل والنبي عليه السلام اختار لنفسه الصوم في السفر
ثم ذكر الرخصة عند دعواهم الجهد دليل على ان الصوم افضل كذا في مبسوط فخر الاسلام وما رواه محمول على
حالة الجهد بالفتح اي المشقة على ما ذكرنا بيانه من المبسوط انفا فان قلت هذا الذي ذكره من وجه الجهد
مخالف لاصلنا فان الاصل عندنا ان لا يخص العام بسببه المعروف في مثله والله لا اتغدى اليوم لان
العبرة عندنا لعموم اللفظ لا لخصوص السبب الا ترى ان اية الظهار واللعان في قوله والذين يظهرون من
نسائهم الاية وقوله والذين يرمون ازواجهم الاية لم يختص بصاحب الحادثة فكيف اختص في قوله عليه السلام
ليس من البر الصيام في السفر قلت جواب هذا وما يتلاحق به مذكور في الوافي عند ذكر وجوب الاستبراء لا
الفاسدة قبيل فصل الامر لانهما لم يدركا عدة من ايام اخر وهذا لان وجوب القضاء يبتني على وجوب الاداء
فان نفس الوجوب لا يتوجه القضاء عند فوته الا ترى ان من مات بعدما مضى من اول وقت الصلوة قدر ما يمكن
من الاداء لقي الله تعالى وليس عليه اثم وكذلك ههنا لم يخاطب بالاداء ما دام المرض والسفر قائمين فلما لم يخاطب
بالاداء لا يخاطب بالقضاء بمجرد فوت نفس الوجوب وفي المبسوط ولان المرض لما كان عذرا في اسقاط اداء الصوم
في وقته لدفع الحرج فلان يكون عذرا في اسقاط القضاء اولى قوله وذكر الطحاوي فيه خلافا الى قوله
وليس بصحيح انما الخلاف في النذر وهو ان المريض اذا قال لله علي ان اصوم شهرا فمات قبل ان يصح لم يلزمه وان
صح يوما واحدا لزمه ان يوصي بجميع الشهر في قول ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد يلزمه بقدر ما صح لان ايجاب
العبد معتبر بايجاب الله تعالى فصار كقضاء رمضان وابو حنيفة وابو يوسف يقولان ان وجوب الاداء مضاف
الى وقت الصحة فصار كالصحيح اذا نذر صوم شهر ثم مات قبل تمام الشهر يلزمه ان يوصي به لان المحل وجب في ذمته
فوجب عليه تفريغ ذمته بالخلف وهو الفدية اذا عجز عن التفريغ بالاصل فاما في صوم رمضان فنفس الوجوب
موجل اي نفس الوجوب الذي يتعلقه الاداء موجل الى حين القدرة فيتقدر بما يقدر به نظيره الوجوب كذا في الاسرار
وفي هذه المسئلة السبب ادراك العدة اي السبب الموجب للاداء بهذا اللفظ صرح به المبسوط فقال بعد
ما ذكر قول الطحاوي بقوله وهذا وهم من الطحاوي فان هذا الخلاف في النذر والفرق لابي حنيفة وابي يوسف
ان هناك السبب هو النذر الا انه ليس للمريض ذمة صحيحة في التزام اداء الصوم حتى يبرا فعند البرء يصير
كالمجدد للنذر والصحيح اذا قال لله علي ان اصوم شهرا ثم مات بعد يوم فعليه قضاء جميع الشهر وههنا السبب
الموجب للاداء ادراك عدة من ايام اخر فلا يلزمه القضاء الا بقدر ما ادركه وقضاء رمضان ان شاء فرقه

2

وان شا تابعه لاطلاق النص فان قلت كيف اعتبرتم قراة بن مسعود في صفة التتابع في كفارة اليمين
واوجبتم متتابعًا ولم تعتبروا قراة ابي في قضا رمضان مع ان قراقوله تعالى فمن كان منكم مريضًا او على سفر
فعدة من ايام اخر متتابعات قلت الفرق بينهما من وجهين احدهما ان قراة ابي لم يشتهر فيما بين السلف
اشتهار قراة عبد الله بن مسعود فصارت بمنزلة خبر الواحد فمثله لا يجوز الزيادة على كتاب الله تعالى وقراة عبد
الله بن مسعود كانت مشهورة الى زمن ابي حنيفة حتى كان سليمان الاعمش يقراها على حرف بن مسعود والزيادة
تثبت بالخبر المشهور فكذا بالقراة المشهورة والثاني انه ورد في قضا رمضان نص بخلاف قراته وهو ما روي
ان رجلا جا الى رسول الله عليه السلام فقال علي قضا رمضان فقال عليه السلام احص العدة وصم كيف
شيت فكانت قراته منسوخة بهذا النص فان النص لم يرد عن النبي عليه السلام بخلاف قراة عبد الله بن
مسعود فجازت الزيادة بها على كتاب الله تعالى لا يفصله في المبسوط حتى دخل رمضان اخر وقوله رمضان
بالتنوين لان الالف والنون المزيدتين في غير الصفات شرطا عدم انصرافه العلمية ووصفه باخر نكرة
دليل نكارته قوله ولا فدية عليه فيه نفي لقول الشافعي فان عنده يلزمه مع القضا لكل يوم طعام
مسكين ومذهبه مروي عن ابن عمر رضي الله عنهما ومذهبنا مروي عن علي وابن مسعود وحاصل الكلام
ان عنده القضا يتوقف بما بين رمضانين يستدل فيه بحديث عايشة رضي الله عنها انها كانت تؤخر
قضا ايام الحيض الى شعبان فهذا منها بيان اخر ما يجوز التاخير اليه ثم جعل تاخير القضا عن وقته
كتاخير الاداء عن وقته فكما ان تاخير الاداء عن وقته لا ينفك عن موجب فكذلك تاخير القضا عن وقته
ولنا ظاهر قوله تعالى فعدة من ايام اخر وليس فيه توقيت فالتوقيت بما بين الرمضانين يكون زيادة
ثم هذه عبادة موقتة بما قبل مجي وقت مثلها كساير العبادات وانما كانت عايشة رضي الله عنها تختار
للقضا شعبان لان رسول الله عليه السلام كان لا يحتاج اليها فيه فانه عليه السلام يصوم شعبان كله ولين
كان القضا موقتا بما بين الرمضانين كان التاخير عن وقت القضا كالتاخير عن وقت الاداء وتاخير الاداء
عن وقته لا يوجب عليه شيا انما وجوب الصوم باعتبار السبب لا بتاخير الاداء فكذلك تاخير الاداء عن وقته
ثم الفدية تقوم مقام الصوم عند الياس عنه كما في الشيخ الفاني وبالتاخير لم يقع الياس عن الصوم فالقضا
واجب عليه فلا معنى لايجاب الفدية وكما لا يتضاعف القضا بالتاخير فكذلك لا ينضم القضا الى الفدا
لان انضمام القضا الى الفدا في معنى التضعيف كذا في المبسوط والحامل والمرضع اذا خافتا على انفسهما
الخ الواو بمعنى او لان هذا الحكم ثابت في كل واحدة منهما على الانفراد فكان كقوله تعالى ومن يشاقق
الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المومنين اي او يتبع لان ترتيب هذا الجزا المذكور
على من يشاقق الرسول غير موقوف الى اتباع غير سبيل المومنين لكن ذكر اتباع غير سبيل لبيان علو
درجة الاجماع حيث جعل مخالف الاجماع كمخالف الرسول عليه السلام والدليل عليه لفظ المبسوط بقوله
ولذا خافت الحامل والمرضع على نفسها او ولدها افطرت ولا كفارة عليهما انما ذكر هذا الدفع شبهة
لانه يتصور بصورة من يجب عليه الكفارة وان كان افطارهما لاجل الولد لانه افطار في صوم رمضان

بعد الشروع فيه من غير عذر في نفسهما بل المعنى في غيرهما فصار كالافطار في رمضان بالتماس المصنف
وغيره وذكر في اكراه المبسوط في باب الخيار في الاكراه ولو قيل لرجل لتشربن هذا الخمر او لتاكلن هذه
الميتة او لنقتلن ابنك او اباك لم يسعه شرب الخمر ولا اكل الميتة لان هذا ليس الصورة الاترى ان هذا
بمنزلة التهديد بالحبس في حقه قلت فعلى هذا لا يجوز افطاره بسبب خوف هلاك ابنه في الاكراه
لما انه جعل بمنزلة التهديد بالحبس وفي التهديد بالحبس لا يجوز الافطار اصلا ثم الفرق بين هذه المسئلة
وبين مسئلة الاكراه في حق وجوب الكفارة هو ان هذا عذر في الاكراه جا من قبل من ليس له الحق فلا
يعذر في سقوط الكفارة لصيانة نفس غيره بخلاف الحامل والمرضع كما في صلوة المقيم والمريض
ولان الحامل او المرضع مامورة بصيانة الولد مقصودا وهو لا يتاتى بدون الافطار عند الخوف
فكانت مامورة ايضا بالافطار والامر بالافطار مع الكفارة التي بناوها على الزجر عن الافطار
لا يجتمعان بخلاف فصل الاكراه فان كل واحد غير مامور قصدا بصيانة غيره بل نشا الامر هناك
من ضرورة حرمة القتل والحكم يتفاوت الامر القصدي والضمني هو يعتبر بالشيخ الفاني فوجه الاعتبار
هو ان الفطر حصل بسبب نفس عاجزة عن الصوم خلقة لا لعلة فيوجب الفدية كفطر الشيخ الفاني وهذا
لان في هذا الفطر منفعة شخصين منفعتها ومنفعة ولدها فباعتبار منفعتها يجب القضا وباعتبار
منفعة ولدها يجب الفدية ولنا ان هذه مفطرة يرجى لها القضا فلا يلزمها الفدية كالمريض والمسافر
وهذا لان الفدية مشروعة خلفا عن الصوم والجمع بين الاصل والخلف لا يكون وهي خلف غير معقول
بل ثابت بالنص في حق من لا يطيق الصوم فلا يمكن ايجابها في حق من يطيق الصوم ولا يجوز ان يجب باعتبار
الولد لانه لا صوم على الولد فكيف يجب ما هو خلف عنه ولانه لا يجب في مال الولد ولو كانت باعتباره لوجب في
ماله كنفقته ولا يتضاعف بتعدد الولد كذا في المبسوط لان الفدية لو وجبت انما تجب جبرا او زجرا لا وجه
الى الاول لانه حصل بالقضا ولا وجه الى الثاني لانه معذور كذا ذكره الصدر الشهيد في شرح الكافي
فتذكر هنا تعجب القاضي ابي علي النسفي من ايجاب القضا مع الفدية وقد مر في مسئلة عدم وجوب الكفارة
مع الاكل والشرب عامدا على قول الشافعي والشيخ الفاني سماه فانيا لانه قرب الى الفنا او لانه فنيت
قوته ثم قوله الذي لا يقدر على الصيام صفته وقوله يفطر ويطعم خبر للمبتدا الموصوف ثم الفدية
وهي الاطعام مذهبنا وقال مالك لا فدية عليه قال لان الاصل الصوم لم يلزمه لكونه عاجزا عنه فكيف
يلزم خلفه لان الخلف مشروع ليقوم مقام الاصل ولنا ان الصوم قد لزمه بشهود الشهر حتى لو تحمل
المشقة وصام كان مؤديا للفرض وانما يباح له الفطر لاجل الحرج وعذره ليس بعرض الزوال حتى يصار
الى القضا فوجب الفدية كمن مات وعليه الصوم ويوضحه ان الصوم لزمه لا باعتبار عينه بل باعتبار خلفه
وهو الصوم كذا في المبسوط ومما يلحق به مسئلة ليس في السما ونحوها قيل معناه لا يطيقونه وحرف لا
مضمر فيه كقوله يبين لكم ان تضلوا اي لئلا تضلوا وجعلنا في الارض رواسي ان تميد بهم اي لئلا
تميد بهم وقيل معناه وعلى الذين يطيقونه فدية والاية وردت في حق الشيخ الفاني كذا في المبسوط

وشرح الكافي ولو قدر على الصيام بطل حكم الفداء اي بطل حكم الفداء الذي فداه فصار كانه لم يفد حتى
يجب عليه الصوم فان قلت الحكم المتعلق بالخلف اذا تم به لا يعطى له حكم البطلان بعد التمام كما لو صلى
بالتيمم ثم وجد الماء فيها اذا صام الحانث المعسر عن الكفارة ثم استغنى قلت شرط جواز الخلف عن الصوم
هنا دوام العجز عن الصوم الى موته لان الشيخ الفاني هو الذي يزداد كل يوم ضعفه الى موته والا
لا يكون شيخا فانيا فكان هو نظير الايسة في اشتراط دوام الاياس الى موتها لخروجها عن حكم ذوات
الحيض فصارت قدرته على الصوم هنا وان كانت بعد الفداء كقدرة المتيمم على الماء في خلال الصلوة
واستغنا الحانث في خلال صومه عن كفارة فلما كان كذلك كانت قدرته على الصوم قدرة على الاصل
قبل تمام الحكم بالخلف وهو يوجب بطلان الحكم المتعلق بالخلف فان قلت لو كان نظير الاياس ينبغي ان
لا يبطل حكم الفداء بعد تحققه كما ان العجوز الكبيرة التي حكم باياسها اذا اعتدت بالشهور ثم تزوجت
بزوج اخر ثم رات الدم لا يبطل النكاح كذا ذكره الامام الزعفراني ذكر في المبسوط قلت عدم
بطلان الاعتداد والنكاح ههنا لا باعتبار ان دوام الاياس ليس بشرط لكونها ايسة بل باعتبار ان
الذي رأته من الدم بعد الحكم بالاياس ليس بحيض وقال في المبسوط لان الظاهر ان الدم في هذه الحالة من
فساد الرحم او الغذاء لا من الحيض فلذلك لم يبطل به ما تقدم من الحكم بالاياس ومن مات وعليه قضاء رمضان
فاوصى به اي قرب الى الموت فاوصى به في ذلك الوقت لان بعد الموت لا يتصور الايصاء اطعم عنه وليه
لكل مسكين نصف صاع من بر وعند الشافعي مقدر بالمد لانه عجز عن الاداء في اخر عمره فصار كالشيخ الفاني
فان قلت جواز الفدية في حق الشيخ الفاني ثبت على خلاف القياس فكيف يلحق به من عليه قضاء رمضان
وهو ليس بشيخ فان من شرائط القياس ان يكون المنصوص عليه موافقا للقياس لما عرف قلت الحكم اذا
ثبت بخلاف القياس لا يقاس عليه غيره الا اذا كان في معناه من كل وجه فحينئذ يثبت الحكم فيه بطريق
الدلالة لا بالقياس كذا سمعته من الاستاذ رحمه الله وغيره وهو الذي ذكره في معناه من كل وجه لان
الكلام في مريض عليه قضاء رمضان بان كان افطر في سفره او مرضه ثم ادرك عدة من ايام اخر لم يصم
ثم مرض واستمر مرضه الى ان مات فاوصى في مرضه ذلك الا ترى انه الحق من عليه قضاء الصلوات بالشيخ
الفاني في حق جواز الفدية في الصلوات فلان يلحق من عليه قضاء الصوم اولى لورود النص في حق
الصوم قوله ثم لا بد من الايصاء عندنا هذا اللزوم الاداء على الوارث لا على نفس الجواز فانه
انما يجب على الورثة الفدية عن صوم الميت اذا كان اوصى الميت واما اذا لم يكن اوصى لا يلزمهم الفدية
عنه ولكن لو ادوها بغير امره يجزيه في الصوم كما يجوز اداء الفدية عن صلوة الميت بامره وذكر شمس الائمة
السرخسي في اصول الفقه بعد ما ذكر جواز الفدية عن الصلوة بامر الميت فقال وكذلك قال محمد رحمه الله
في اداء الوارث عن المورث بغير امره في الصوم يجزيه ان شاء الله خلافا للشافعي وخلافه في موضعين
احدهما في لزوم الاطعام وهو الفدية فانما يلزم الورثة الاطعام عن الصوم عندنا اذا اوصى وهو يلزمهم
اذا لم يوص وعلى قول الشافعي يلزمهم وان لم يوص والثاني في اعتبار الثلث فعندنا يجب الاطعام عليهم

من ثلث ماله حتى اذا زاد الاطعام على ثلث المال لا يلزمهم ذلك وان اوصى وعلى قول الشافعي يلزمهم ذلك
من جميع ماله فكان هو نظير الخلاف في دين الزكوة والثالث في قدر الاطعام وقد ذكرناه وعلى هذا
الزكوة معنى ومن مات وعليه زكوة لم يؤدها فاوصى بها ادى عنه وليه وعند الشافعي لا يحتاج الى الايصاء
وفي المبسوط رجل مات بعد ما وجبت عليه الصدقة في سائمته فجاء المصدق وهو في يد الورثة فليس
له ان يأخذ منهم صدقتها الا ان يكون الميت اوصى بذلك فحينئذ يأخذ من ثلث ماله وقال الشافعي يأخذ
الصدقة من جميع ماله اوصى او لم يوص وحجته قوله عليه السلام في حديث الخثعمية ارايت لو كان على
ابيك دين اتقضيه قالت نعم فقال عليه السلام دين الله احق فقد شبه رسول الله صلى الله عليه وسلم دين الله
بدين العباد ثم دين العباد يقضى من التركة بعد الوفاة مقدما على الميراث فكذلك دين الله وذلك لان
الوارث قائم مقام المورث في اداء ما يجري النيابة في ادائه وحجتنا قوله عليه السلام يقول ابن ادم
مالي مالي وهل لك من مالك الا ما اكلت فافنيت او لبست فابليت او تصدقت فامضيت وما سوى
ذلك فهو مال الوارث وهذا يقتضي ان ما لم يمضه من الصدقة يكون حال الوارث بعد موته وهذا لان
حقوق الله تعالى مع حقوق العباد اذا اجتمعوا في محل تقدم حق العباد ثم الواجب عليه فعل الايتاء وفعل
الايتاء لا يمكن اقامته بالمال فيقوم المال فيه مقام الذمة فيه بعد موت الوارث لا يمكن ان يجعل نائبا
في اداء الزكوة لان الواجب ما هو عبادة ومعنى العبادة لا يتحقق في الاداء وفعل من يجب عليه حقيقة
او حكما كما في الايصاء فالخلافة الوارث المورث في اداء الزكوة من غير ايصاء يكون جبرا من غير
اختيار من المورث وبه لا يتادى العبادة الا ان يكون اوصى فحينئذ يكون بمنزلة الوصية بسائر
التبرعات ينفذ من ثلثه ونظيره الفرق بما ذكر بين ديون الله قال وبين ديون العباد اذا تاملت
كذا في المبسوط وحديث الخثعمية محمول على ان اباها امرها به وفي الاسرار اذا استهلك مال الزكوة
والعشر ثم مات لم يؤخذ من تركته وكذلك الديون التي تجب صلات اي بغير عوض كالنفقة والخراج والجزية
وصدقة الفطر والكفارات المالية والحج وفدية الصوم وما وجب عليه من الصدقة بنذره وان اوصى
بها فالصحيح لا يجوز ما كان يصح لو لم يكن واجبة اما ما كان من عبادة فلما ذكرنا انها تتادى بما يثبت
ولاية عليه بغير امره واما ما كان عقوبة فلان العقوبة في ضرب مكروه يلحق الانسان باستيفائها منه
ولهذا لا يتصور بعد الموت ولما المعنى الذي يعم الفصول كلها فهو ان الواجب في ذمة من عليه الحق فعل المال
فيبطل بموته ولا يتعلق استيفاؤه بتركته قياسا على ما اذا مات وعليه صلوة وهذا لان التركة مال
يصلح لاستيفاء المال منه ولا يصلح لاستيفاء الفعل منه الا ترى انه اذا مات وعليه القصاص لم يستوف
من تركته لانه لا يمكن وكذلك الحدود ولما قلنا ان الواجب فعل اما العبادة منها فلما ذكرنا انها اسم للفعل
واما ما سواها فلان هذه اموال جعلت صلة لمستحقها فالملك في الصلات لا يجب الا بالتسليم وكان التسليم
فيها بمنزلة القبول في المعاوضات كالهبة بخلاف الديون التي هي اعواض فانها اموال مملوكة لهم ولو كانت اعيانا
فانها تملك بنفس السبب فيتعلق استيفاؤها بالتركة وعلى هذا اعتبار الشرط لا يورث عندنا وعند الخصم

يورث لان المتوفي به حق الى من تتميم ملك المبيع او برده بخيار العيب الا انا نقول الواجب للمشتري
في العيب جزء من المبيع احتبس عند البايع وهو مال والمال مما يورث والواجب بشرط الخيار راي يبقى له ثم
يتصل بالتصرف في المال والراي لا يورث فلا يورث حكمه لانه لا يثبت الابتنا على الراي فالحكم لم
يفرق بين الواجب بالنفسه وبين الواجب بالابتنا على فعل الوجوب له بدونه فهذا اس المسألة من زل
القدم ثم هو تبرع وانما قلنا انه تبرع لان الزكوة فعل والمال الته وقد سقطت الافعال بالموت
فصارت الزكوة كانها سقطت في حق الدنيا لانه لو لم يوص لا يجب على الورثة اداؤها فكانت الوصية باداء
الزكوة تبرعا بخلاف دين العباد فانه لا تسقط بالموت لان المقصود ثمة المال والفعل غير مقصود حتى
لو ظفر الغريم بجنس حقه له ان ياخذ فاذا كان كذلك لا يسقط بالموت ولو اوصى بذلك يعتبر من جميع المال
وكذلك في باب الفدية انه تبرع بدليل انه لو لم يوص لا يجب على الوارث فصار الاطعام من هذا الوجه
كساير الوصايا بالقرب بخلاف الوصية بقضا الدين فانه لو لم يوص يجب على الوارث قضا الدين فكان
من جميع المال كذا في مبسوط شيخ الاسلام وكل صلوة تعتبر بصوم يوم هو الصحيح هذا احتراز عما قاله محمد
ابن مقاتل اولا انه يطعم عنه لصلوة كل يوم نصف صاع على قياس الصوم ثم رجع فقال كل صلوة فرض
على حدة بمنزلة صوم يوم وهو الصحيح لانه احوط كذا في المبسوط **قوله** ولا يصوم عنه الولي ولا يصلي
احتراز عن احد قولي الشافعي فانه يقول في قول يجوز للولي ان يصوم عنه لما روي عن عايشة رضي الله عنها
عن النبي عليه السلام انه قال من مات وعليه الصيام صام عنه وليه وهذا نص في الباب ولنا حديث
ابن عمر رضي الله عنهما موقوفا عليه ومرفوعا لا يصوم احد عن احد ولا يصلي احد عن احد ولان المقصود
من عبادة الصوم لا يحصل بفعل غيره وهي قهر النفس الامارة بالسوء وتاويل قوله عليه السلام صام عنه
وليه اي فعل عنه ما يقوم مقام الصوم من الاطعام لكن ان اوصى بذلك كذا في المبسوط وشرح الكافي ومن
دخل في صوم التطوع الخ قد ذكرناه مشبعا في فصل القراءة من كتاب الصلوة فالقضا بعد الافساد واجب
سواء حصل الفساد بصنعه او بغير صنعه حتى اذا حاضت الصايمة يجب القضا في اصح الروايتين وكذا اذا
افسد صلوة التطوع بالتيمم ثم ابصر الماء فعليه القضا والخروج ههنا ما كان بصنعه فتبين ان الصحيح
ان الشروع ملزوم للاتمام كالنذر ومتى تعذر الاتمام بعد صحة الشروع فعليه القضا ثم هذا بيننا وبين
الشافعي يبتني على اصل وهو ان بعد الشروع لا يباح له الافطار بغير عذر عندنا فيصير بالافطار
جانيا فيلزمه القضا وعند الشافعي يباح له الافطار من غير عذر فلا يكون في الافطار جانيا فلا يلزم
القضا كذا في المبسوط فان قلت ذكر بعد هذه المسألة قوله في الكتاب ثم عندنا لا يباح له الافطار فيه
بغير عذر في احدى الروايتين **قلت** ذكر احدى الروايتين في الكتاب بمخالفة الاطلاق فما ذكر شمس الايمة
السرخسي رحمه الله في المبسوط كما ترى حيث ذكر مطلقا ان الافطار بغير عذر لا يباح عندنا ولكن موافق
لما ذكر في الذخيرة ومبسوط شيخ الاسلام فانه ذكر في الذخيرة وانما الافطار بغير عذر بشرط القضا ذكر
في المنتقى عن ابي يوسف انه يحل وهكذا روى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة رحمهما الله وذكر الفقيه

ابو بكر الرازي رحمه الله عن اصحابنا انه لا يحل والمتاخرون اختلفوا فيه وهذا كله في التطوع فاما في الفرض
والواجب لا يحل الافطار الا بعذر والضيافة ليست بعذر فيه والسفر في اليوم الذي انشأ السفر
فيه عذر فيما عداه من الايام والضيافة اي في التطوع ومن المشايخ من قال ان كان صاحب الدعوة ممن
يتاذى بعدم حضوره ولا يتأذى بترك الافطار لا يفطر وان كان يتأذى يفطر ويقضي وقال شمس الايمة الحلواني
ان كان يثق من نفسه القضا يفطر دفعا للاذى عن اخيه المسلم وان كان لا يثق من نفسه القضا
لا يفطر وقد اختلف المشايخ فيمن حلف على صايم بطلاق امراته ان يفطر كذا في الذخيرة وذكر في المبسوط
واختلفت الروايات في الضيافة هل تكون عذرا روى هشام عن محمد انه عذر مبيح للفطر وروى
الحسن عن ابي حنيفة انه عذر وهو الظاهر لما روي عن النبي عليه السلام كان في ضيافة رجل من الانصار
فامتنع رجل من الاكل وقال اني صايم فقال عليه السلام انما دعاك اخوك لتكرمه فافطر واقض يوما مكانه
ووجه الرواية الاخرى ما روي عن النبي عليه السلام انه قال من دعي فليجب ان كان مفطرا فلياكل وان
كان صايما فليصل اي فليدع لهم وقال عليه السلام ان اخوف ما اخاف على امتي الشرك والشهوة
الخفية قيل او يشرك امتك بعدك قال لا ولكنهم يراؤون باعمالهم فقيل وما الشهوة الخفية فقال ان
يصبح احدهم صايما ثم يفطر على طعام يشتهيه وفي الذخيرة وهذا كله اذا كان الافطار قبل الزوال
فاما اذا كان بعد الزوال فلا ينبغي له ان يفطر الا اذا كان في ترك الافطار عقوق بالوالدين او احدهما
وقوله اذا بلغ الصبي واسلم الكافر امسكا بقية يومهما اختلفوا في امساك البقية انه على طريق الاستحباب
او على طريق الايجاب ذكر محمد بن شجاع انه على طريق الاستحباب لانه مفطر فكيف يجب عليه الكف عن
المفطرات وقد قال ابو حنيفة رحمه الله في كتاب الصوم ان الحايض اذا طهرت في بعض النهار لا احب
لها ان تاكل وتشرب والناس صيام وهذا يدل على الاستحباب وقال الشيخ الامام الزاهد الصفار
الصحيح ان ذلك على الايجاب لان محمدا ذكر في كتاب الصوم فليصم بقية يومه والامر على الايجاب
وقال في الحايض اذا طهرت في بعض النهار فلتدع الاكل والشرب وهذا امر ايضا والذي قال
لا احب لها ان تاكل وتشرب معناه يقبح منها ذلك الا ترى انه قال في المسافر اذا اقام بعد الزوال
اي استقبح ان ياكل ويشرب والناس صيام وهو مقيم فقد فسر ما لا احب بالاستقباح ولا يسع
ان ترك ما يستقبح شرعا واجب كذا في الفوايد الظهيرية **قلت** وفيما يجي بعد هذا في الكتاب
اذا قدم المسافر او طهرت الحايض دلالة على اختيار هذا القول وهو الوجوب حيث قال وعند
مقابلة قولنا وقال الشافعي لا يجب الامساك ثم الاصل في هذا ان كل من صار في اخر النهار بصفة
لو كان في اول النهار عليها للزمه الصوم فعليه الامساك كالحايض والنفسا تطهر بعد طلوع الفجر
او معه والمجنون يفيق والمريض يبرا والمسافر يقدم بعد الزوال او الاكل والذي افطر عمدا او خطا
او مكرها او اكل يوم الشك ثم استبان انه من رمضان او افطر وهو يرى ان الشمس غربت او تسحر بعد الفجر
ولم يعلم ومن لم يكن على تلك الحالة لا يجب الامساك كما في الحيض والنفاس ثم قيل الحايض تاكل سرا لا جهرا وقيل

المسافر الافطار في غير رمضان بدليل قوله فيما بعده وان كان في رمضان ترجيحا لجانب الاقامة فهذا
اولى فوجه الاولوية هو ان المرخص وهو السفر قايم وقت الافطار في تلك المسالة ومع ذلك لم يبح له
الافطار فلان لا يباح الفطر في هذه المسالة والمرخص ليس بقايم وقت الفطر بطريق الاولى الا انه اذا
افطر في المسالتين وهما مسافر اقام ومقيم سافر لا تجب الكفارة لا لان الفطر صار مباحا له لان الفطر
ليس بمباح فيهما جميعا لكن السفر في الاصل مبيح للفطر فاذا اقترن بالسبب الموجب للكفارة يكون
مورثا شبهة مسقطة للكفارة وان لم يصر الفطر مباحا له بمنزلة النكاح الفاسد يكون مسقطا للحد
وان لم يكن مبيحا للوطي كذا في فوايد صوم المبسوط لانها عبادات متفرقة لان صوم كل يوم عبادة على حدة
الا ترى ان فساد البعض لا يمنع صحة ما بقي وان انعدام الاهلية في بعض الايام لا يمنع تقرر الاهلية
فيما بقي فكانت بمنزلة صلوات مختلفة فيستدعي كل واحد منها نية على حدة ومن اغمي عليه رمضان كله
قضاه الا على قول الحسن البصري فانه لا قضا عليه عنده لانه يقول سبب وجوب الاداء وهو شهود الشهر
لم يتحقق في حقه لزوال عقله بالاغما ووجوب القضا يبنى عليه **ولنا** ان الاغما هو عذر في تاخير الصوم الى
زواله لا في اسقاطه وهذا لان الاغما يضعف القوى ولا يزيل الحجى الا ترى انه لا يصير موليا وان رسول
الله عليه السلام ابتلي بالاغما في مرضه وقد كان معصوما عما يزيل العقل قال الله تعالى وما انت بنعمة ربك
بمجنون ومن جن رمضان كله لم يقضه قال شمس الايمة الحلواني المراد من قوله جن رمضان كله اي فيما يمكنه
انشا الصوم فيه حتى لو افاق بعد الزوال من اليوم الاخير من شهر رمضان لا يلزمه القضا لان الصوم لا يصح
فيه كالليل هو الصحيح هو يعتبره بالاغما لان الجنون مرض يخل العقل فيكون عذرا في التاخير الى زواله
لا في اسقاط الصوم كالاغما **ولنا** قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون
حتى يفيق وعن النايم حتى يستيقظ ومن كان مرفوع القلم لا يتوجه الخطاب اليه باداء الصوم والقضا
يبتني عليه ثم المجنون يزيل عقله فلا يتحقق معه شهود الشهر وهو السبب الموجب للصوم بخلاف الاغما فانه يعجزه
عن استعمال عقله ولا يزيله فلبقايه جعل شاهدا الشهر حكما وهو كابن السبيل يلزمه الزكوة بقيام ملكه
وان عجز عن اثبات يده عليه بخلاف من هلك ماله حيث لا يجب عليه الاداء اي اداء ذلك البعض من
شهر الصوم وجد فيه الجنون وصار كالمستوعب اي في اسقاط الكل وهذا بعضه يسقط البعض يعني انه
لو استوعب الشهر كله منع القضا في الكل فاذا وجد في بعضه يمنع القضا بقدره اعتبارا للبعض بالكل
وقياسا على الصبي وهذا لان الصبي احسن حالا من المجنون فانه ناقص العقل في بعض احواله والمجنون
عديم العقل ولهذا جاز اعتاق الصغير عن الكفارة دون المجنون فاذا كان الصغر في بعض الشهر يمنع
وجوب القضا فالمجنون اولى والحجة لهما قياس ولكن استحسن علماونا بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه والمراد
منه شهود بعض الشهر لانه لو كان السبب شهود جميع الشهر لوقع الصوم في شوال فصار بهذا النص شهود
جزء من الشهر سببا لوجوب صوم جميع الشهر فصار تقدير الآية فمن شهد منكم بعض الشهر كله ولا يقال لو كان
المراد به بعض الشهر ينبغي ان يصح في الخطاب بالصوم المصوم ذلك البعض الذي شهده لانا نقول لما

تاكل سرا جهرا والمريض والمسافر الاكل جهرا كذا ذكره الامام التمرتاشي وفي الجامع الصغير لفخر الاسلام ولنا
الامساك في بقية النهار من مذهبنا وقال الشافعي في هذا كله لا يجب الامساك كما في حالة الحيض ولاصحابنا
ان النبي عليه السلام امر بالامساك في يوم عاشورا فثبت به ان من عجز عن حقيقة الصوم وقد صار بحال
لو كان كذلك في اول النهار لزمه الصوم انه يلزمه الامساك قضا لحق الوقت ولو افطرا فيه لا قضا
عليهما لان الصوم غير واجب فيه **فان قلت** يشكل على هذا المجنون اذا افاق في يوم رمضان قبل الزوال
والاكل ونوى الصوم يقع من الفرض ولو افطر يجب عليه القضا مع ان الصوم لم يكن واجبا عليه وقت
طلوع الفجر كذا ذكره الامام التمرتاشي **قلت** لا نسلم ان الوجوب لم يكن ثابتا عليه في ذلك بل الوجوب
في حقه كان ثابتا الا انه لم يظهر اثره عند الاستغراق فاذا لم يستغرق ظهر اثر الوجوب وقال الامام
التمرتاشي ان الجنون اذا لم يستوعب لا يمنع الوجوب كالمرض فيعد ذلك النية في اكثر اليوم كالنية
في كله بخلاف الصبا ولم يقضيا يوما مما ومن العلما من يقول عليه قضا هذا اليوم والايام الماضية
من الشهر وجعلوا ادراك جزء من الشهر كادراك جميع الشهر في كونه سببا لوجوب صوم جميع الشهر
كما ان ادراك جزء من وقت الصلوة بعد الاسلام كادراك جميع الوقت والتفريط انما جاء من قبله بتاخير
الاسلام فلا يعذر في اسقاط القضا وهو قريب من اصل ان فيه ان الكفار يخاطبون بالشرايع **ولنا**
ما روي ان وفد ثقيف حين قدموا على رسول الله عليه السلام اسلموا في النصف من رمضان فامرهم بصوم
ما بقي من الشهر ولم يامرهم بقضا ما مضى وتاخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز ولان وجوب القضا يبتنى على
خطاب الشرع بالاداء وذلك لا يكون بدون الاهلية للعبادة والكافر ليس باهل للعبادة لانه ليس
باهل لثوابها فلا يثبت خطاب الاداء في حقه والصوم عبادة معلومة بمعيارها وهو الزمان فلا يصور
الصوم في الزمان الماضي بخلاف الصلوة فانها معلومة باركانها والوقت ظرف لها فجعل ادراك جزء من
الوقت سببا لوجوب الاداء ثم القضا يبتنى عليه ومن قال ان التاخير كان منه باطل فانه ليس عليه قضا
صوم رمضان من السنين في حالة الكفر كذا في المبسوط لانه ادرك وقت النية فصار كمن اصبح ناويا للفطر
ثم نوى قبل الزوال ان يصوم اجزاه ولا شك ان نية الفطر منافية للصوم لكنها منافية حكما لا حقيقة
فلا يمنع نية الصوم قبل الزوال وكذلك الكفر مناف للصوم حكما لا حقيقة وجه ظاهر الرواية ان
الخطاب بالصوم ما كان متوجها عليه في اول النهار وصوم يوم واحد لا يحتمل التجزي وجوبا واداء كذا في اول
النهار ما توقف على صوم الفرض لانه لم يكن اهلا له **قوله** على ما قالوا اشارة الى الاختلاف وفي المبسوط
ولو بلغ في غير رمضان في يوم فنوى الصوم تطوعا اجزاه بالاتفاق وفي الكافر يسلم اشتباه فقد ذكر
في الجامع الصغير في الصبي يبلغ والكافر يسلم قال هما سواء وهذا يدل على ان نية كل واحد منهما للتطوع
صحيحة والذي مشايخنا على الفرق بين الفصلين فقالوا لا يصح من الكافر نية صوم التطوع بعدما اسلم
قبل الزوال لانه ما كان اهلا للعبادة في اول النهار فلا يتوقف امساكه على ان يصير عبادة بالنية فاما
الصبي فكان اهلا للعبادة تطوعا فيتوقف امساكه على ان يصير صوما بالنية قبل الزوال وقوله اذا نوى

الكناية ينصرف الى اقرب الاسما الظاهرة والاسم الظاهر ههنا الشهر واما البعض فليس بظاهر بل هو
مضمر لحاجة مست الى الاضمار وهذا بخلاف ما اذا استوعب الجنون الشهر كله لان المراد من قوله تعالى فمن
شهد منكم الشهر من كان اهلا للامر بالصوم ومتى استوعب الجنون الشهر كله لم يكن اهلا للامر بالصوم ولان
الجنون عارض العجز عن صوم بعض الشهر مع بقا اثر الخطاب فيلزمه القضا كالاغما فاما اذا استوعب
الجنون الشهر كله فانما اسقطنا القضا لانعدام اثر الخطاب بل بدفع الحرج والمشقة والحرج عذر
مسقط للقضا كالحيض في حق الصلاة وحاصل الكلام ان الوجوب في الذمة لا ينعدم ذلك بسبب الصبي
ولا بسبب الجنون والاغما الا ان الصبي يطول عادة فلا يكون للقضا والجنون يطول ويقصر فان طال
التحق بما يطول عادة واذا قصر التحق بما يقصر عادة ثم فرق بين الطويل والقصير في الصوم ان يستوعب الشهر
كله لان الشهر في حكم الاجل وفي الصلوة ان يزيد على يوم وليلة ليدخل الفوايت في حد التكرار وهذا
كله من المبسوط والفوايد الظهيرية والاهلية بالذمة والذمة عبارة عن كونه اهلا للايجاب والاكتساب
وهو بالادمية وفي الوجوب فايدة هذا الركن شبهة يرد على قوله والاهلية بالذمة بان يقول لو كان الوجوب
دايرا مع الذمة ينبغي ان يجب على الصبي ايضا فقال الوجوب يتلو الفايدة وهي ان يطلب منه الادا على
وجه لا يخرج والصبي ممتد فيخرج هو في الايجاب عليه واما ههنا الاهلية بالذمة موجودة وليس في الايجاب
كثير حرج لان الكلام في عدم الاستغراق وليس فيه حرج فكان الايجاب معتبرا فلا فايدة لانه لو وجب
يسقط بسبب الحرج بعد الوجوب فلا فايدة في الوجوب حينيذ قيل هذا ظاهر الرواية اي عدم الفرق ثم
المراد من الجنون الاصلي هو ان يكون متصلا بالصبا بان بلغ مجنونا ومن الجنون العارضي هو ان يبلغ
مفيقا ثم جن وفي المبسوط وان كان جنونه اصليا بان بلغ مجنونا ثم افاق في بعض الشهر فالمحفوظ عن محمد
انه ليس عليه قضا ما مضى لان ابتدا الخطاب يتوجه عليه الان فيكون بمنزلة الصبي يبلغ وروى هشام
عن ابي يوسف قال في القياس لا قضاء عليه ولكني استحسن فاوجب عليه قضا ما مضى من الشهر لان الجنون
الاصلي لا يفارق الجنون الطاري في شي من الاحكام وليس فيه رواية عن ابي حنيفة واختلف فيه المتاخرون
على قياس مذهبه والاصح انه ليس عليه قضا ما مضى وهذا اي المروي عن محمد وهو الفرق بين الجنونين مختار
بعض المتاخرين منهم الشيخ الامام ابو عبد الله الجرجاني والامام الرستغفني والزاهد الصفار ذكره في الفوايد
الظهيرية قال الشيخ رحمه الله بالطهر الممتد فقال الابعد ان يفارق حكم الاصلي حكم العارضي وان كانت
حقيقتهما واحدة فان الطهر اذا كان اصليا فان بلغت الصغيرة بالسن ولم تر بعد البلوغ دما فحكمها حكم الصغيرة
في الاعتداد بالاشهر واذا كان عارضيا بان بلغت بالحيض ثم امتد الطهر ليس حكمها حكم الصغيرة بل تعتد بالحيض
الى ان تياس فكذلك ههنا ومن لم ينو في رمضان كله لا صوما ولا فطرا فعليه قضاوه وهذه المسئلة
من خواص مسايل الجامع الصغير ثم لا بد من التاويل لهذه المسئلة لما ان دلالة حال المسلم كافية لوجود النية
الا ترى ان من اغمي عليه بعد ما غربت الشمس من الليلة الاولى من رمضان انه يصبح صايما في يومه ولم يعرف منه
نية الصوم ولا الفطر لما انا حملنا امره على النية بنا على ظاهر حاله ثم قال مشايخنا تاويل هذه المسئلة

ان يكون مريضا او مسافرا او متهتكا اعتاد الفطر في رمضان حتى يصلح حاله دليلا على العزيمة ونية الصوم
كذا ذكره فخر الاسلام وقال زفر يتادى صوم رمضان بدون النية وكان ابو الحسن الكرخي ينكر هذا القول
لزفر ويقول المذهب عنده ان صوم جميع الشهر يتادى بنية واحدة كما هو قول مالك وقال ابو بكر هذا قول
قاله زفر في صغره ثم رجع عنه كذا في المبسوط والفوايد الظهيرية في حق الصحيح المقيم لان المريض
والمسافر لا بد لهما من نية الصوم بالاتفاق ولان امساكهما غير مستحق للصوم لان شعبان في حقهما سوا
من حيث انهما غير مطالبين بالادا حال قيام المرض والسفر كذا في مبسوط شيخ الاسلام كما اذا وهب كل النصاب
من الفقير فان قيل اعطاء النصاب فقيرا واحدا للزكوة باطل عند زفر على ما مر في الزكوة فكيف يصح ذكر
الجواز ههنا على مذهبه قيل جاز ان يكون المراد منه اي على قول من مذهبكم وقيل تاويله ان يكون الفقير مديونا
فعند ذلك يجوز اداء النصاب من زكوة بالاتفاق وفي هبة النصاب وجود نية القربة باختيار المحل وهو
معنى القربة لحاجة المحل الذي اذ من وهب لفقير شيا لا يملك الرجوع فيه لحصول الثواب له ومن اصبح غير
ناو للصوم فاكل فلا كفارة عليه عند ابي حنيفة سوا اكل قبل الزوال او بعده وعندهما على التفصيل المذكور
وان اصبح غير ناو للصوم ثم نوى قبل الزوال ثم اكل فلا كفارة عليه الا في رواية عن ابي يوسف انه يلزمه
الكفارة كذا في المبسوط فصار كغاصب الغاصب وذلك لان الامساك قبل الزوال كان بعرضية ان يصير
صوما فبالاكل فوت هذا الامكان وتفويت الامكان بمنزلة تفويت الاصل كما في الغصب فان للمغصوب منه
ان يضمن الغاصب الاول لتفويت الاصل ويضمن الغاصب الثاني لتفويت الامكان لانه لا يجابر ان يضمن الثاني
بسبب الاستهلاك لانه شرط والتفويت عليه ولا يصار اليه مع قيام صاحب العلة والجاير ان يضمنه
بسبب الغصب لانه ما ازال اليد المحققة فتعين لتضمينه تضمين الامكان وفي مبسوط فخر الاسلام جعل هذا
قول ابي يوسف خاصة فقال قال ابو يوسف بان الامساك قبل الزوال موقوف على انه يصير صوما بقران
النية فاذا اكل فقد منع نفسه عن تحصيله وجناية المنع بضاهي جناية الابطال كما في ولد المغرور ولنا
ان وجوب الكفارة عرف شرعا للزجر عن جناية افساد الصوم ولم يوجد الصوم بعد واذا حاضت المراة
او نفست بضم النون اي صارت نفسا او نفست حاضت **قوله** وعلى هذا الخلاف كل من صار اهلا
للزوم ولم يكن كذلك في اول اليوم وبهذا الاصل يخرج من افطر عمدا او خطا عن موضع الخلاف حيث
يلزمهما الامساك بالاتفاق ذكره فخر الاسلام فانهما كانا في اول اليوم ممن يلزمه الصوم وكذلك في اخر
اليوم كالمفطر متعمدا او مخطيا فان **قيل** ما وجه المفطر مخطيا عنده والمفطر يتحقق عنده من
المخطي **قلنا** المراد من المخطي هو من لم يصح صوم اليوم عنده بعدم قصده في افساد الصوم كمن يوم الشك
ثم ظهر انه من رمضان فانه يتحقق الافطار ههنا ويجب التشبه بالاتفاق وكذا من تسحر وهو يظن ان
الفجر لم يطلع فاذا هو قد طلع او افطر على ظن ان الشمس قد غربت وهي لم تغرب بعد او تقول بنا على
مذهبكم ولنا انه وجب القضا لحق الوقت اصل هذا ما روي عن النبي عليه السلام انه امر بالامساك
يوم عاشورا فثبت ان من عجز عن حقيقة الصوم وقد صار بحال لو كان كذلك في اول النهار لزمه الصوم انه

يلزمه الامساك قضا لحق الوقت ولان هذا شخص عجز عن حقيقة الصوم مع كونه اهلا للصوم فيلزمه
الامساك قضا لحق الوقت كالذي افطر عامدا او ساهيا كذا ذكره فخر الاسلام **قوله** ووجب القضا
لحق الوقت اصلا لا خلفا هذا جواب عن حرف الخصم بقوله التشبه خلف فلا يجب الا على من تحقق الاصل
فقال ليس الامساك خلفا عن ذات الصوم مجردا لان بعض الشي لا يكون خلفا عن الكل فلا يكون خلفا
عن ذات الصوم بل الامساك خلف عنه بقضا لحق الوقت وذلك معنى معقول لان صوم رمضان وجب
الوقتية قضا لحرمة الوقت كما وجب حج البيت بسبب البيت قضا لحقه ولهذا اثبت لوقت رمضان زيادة
فضل على ساير الشهر فوجب قضا لحق الوقت بالصوم على من كان اهلا وبالامساك على من عجز عنه لمعنى سابق
لا لمعنى قايم في الحال بخلاف الحائض والنفسا واذا لم يكن خلفا عن ذات الصوم لم ينبن على وجوب الصوم
بل بني على كينونة الوقت وقتا لصوم الفرض وانه ثابت فلا يختص الخلف عمن هو من اهل الاصل في الحال
وعجز عنه لمناقض سابق كذا في الاسرار قوله واذا تسحر وهو يظن ان الفجر لم يطلع الخ هذه المسئلة تتضمن
احكاما خمسة احدها انه يفسد صومه الا على قول ابن ابي ليلى فانه يقيسه على الناسي بناء على اصله
ان المخصوص من القياس بالنص يقاس عليه وعندنا المخصوص من القياس بالنص لا يقاس عليه فان قياس الاصل يعارضه
ولا يلحق بها الا اذا كان في معناه من كل وجه وهذا ليس في معنى الناسي لان الاحتراز عن هذا الغلط ممكن في الجملة
بخلاف النسيان ثم فساد صومه بفوات ركن الصوم وهو الامساك والثاني ان عليه قضا اليوم لانه
فوت الاداء بعد تقرر السبب الموجب له فيضمنه بالمثل كما هو مشروع له والثالث انه لا كفارة عليه لما ذكر
في الكتاب والرابع انه يمسك بقية يومه لما ذكر والخامس انه لا اثم عليه لقوله تعالى ليس عليكم جناح
فيما اخطاتم به كذا في شرح المبسوط او نفيا للتهمة فانه اذا اكل ولا عذر له اتهمه الناس بالفسق
والتحرز عن موضع التهمة واجب لحديث من كان يومن بالله واليوم الاخر فلا يقفن مواقف التهم وهو ما روي
عن علي رضي الله عنه اياك وما يقع عند الناس انكاره وفي رواية ما يسبق الى القلوب انكاره الخ وفيه
قال عمر رضي الله عنه ما تجانفنا لاثم فانه رضي الله عنه كان جالسا في رحبة مسجد الكوفة عند الغروب في شهر
رمضان فاتي بعس من لبن فشرب منه هو واصحابه فامر المؤذن ان يوذن فلما رقى المئذنة راى الشمس لم
تغب فقال يا امير المومنين لم تغب فقال عمر بعثناك داعيا ولم نبعثك راعيا ما تجانفنا لاثم يقضي يوما
مكانه وقضا يوم يسير دل هذا الحديث على لزوم القضا وعدم الاثم وانما قال ذلك عمر لاساءة ادبه
لان من حقه ان يجي ويخبر فالنداء من المئذنة كان اساءة منه في الادب فرد عليه بقوله لم نبعثك راعيا
كذا في مبسوط الامام الاسبيجابي وغيره وهو يرى على بنا المفعول من الراي لا من الرؤية اي يظن الحيف
الميل ومنه حيف عليه اذا ظلم من باب لبس ما تجانفنا لاثم اي لم ننحرف ولم نمل يعني ما تعمدنا في هذا ارتكاب
المعصية كذا في المغرب هذا اذا افطر وهو يرى ان الشمس قد غابت اما اذا شك في غروب الشمس فافطر فانه
يلزم الكفارة هكذا الحكم عن ابي جعفر ووجهه هو ان الثابت حال غالب الراي شبهة الاباحة لا حقيقة الاباحة
ففي حالة الشك هي حال يساوي الظنين اولى ان يكون دون ذلك وهو دون ذلك شبهة الشبهة وشبهة الشبهة

لا تسقط العقوبات وهذا الخلاف فيما اذا شك في طلوع الفجر فاكل لا يلزمه الكفارة والفرق بينهما هو انه متى
شك في غروب الشمس فافطر فقد كمل الفطر على سبيل التعدي لانه كان متيقنا بالنهار شاكا بالليل واليقين
لا يزول بالشك وفي طلوع الفجر على عكسه لانه كان متيقنا بالليل شاكا بالنهار واليقين لا يزول بالشك فبقي
الليل فلا يكون قاصدا للفطر كذا ذكره شيخ الاسلام السحر اخر الليل عن الليث قالوا هو السدس الاخير والسحور
اسم لما يوكل في ذلك الوقت فعلى هذا كان المضاف في قوله عليه السلام فان في السحور بركة محذوفا
اي في اكل السحور ثم قيل المراد من البركة هو زيادة قوة في اداء الصوم بدليل حديث اخر ذكره في المبسوط
فقال عليه السلام استعينوا بقايلة النهار على قيام الليل وباكل السحور على صيام النهار وجاز ان يكون
المراد من البركة هو نيل زيادة الثواب لاستنانه باكل السحور سنن المرسلين عليهم السلام وعمله بما هو مخصوص
اهل الاسلام فان النبي عليه السلام قال فرق بين صيامنا وصيام اهل الكتاب اكل السحور مستحب وتاخيره
الى الليل مستحب ايضا فكان التاخير استحبابا في استحباب لقوله عليه السلام ثلاث من اخلاق المرسلين
تعجيل الافطار وتاخير السحور والسواك وفي النافع ذكر وضع اليمين على الشمال في الصلوة مكان السواك وذكر ما ذكر
هنا موافق لما ذكر في المبسوط ثم تعجيل الافطار وتاخير السحور انما كان مستحبا اذا لم يكن في التاخير وهي
غيم شك في وقوع الاكل في النهار وسال الامام بدر الدين الكردري شيخي رحمه الله عن هذا الحديث فقال شيخي كيف يكون
تاخير السحور من اخلاق المرسلين ولم يكن في ملتهم حل اكل السحور كما كان في ابتدا ملتنا فقال شيخي والله اعلم
المراد به الاكلة الثانية فانها كانت تجري مجرى السحور في حقهم دع ما يريبك الى ما لا يريبك تمام فان الكذب
ريبة وان الصدق طمانينة من رابه ريبا شككه والريبة الشك والتهمة اي ما يشككك ويحصل فيك الريبة
وهي في الاصل قلق النفس واضطرابها الا ترى كيف قابلها بالطمانينة وهي السكون وذلك ان النفس لا تستقر
متى شكت واذا ايقنته سكنت واطمانت كذا في المغرب وعلى هذه الرواية لا قضا عليه وهو الصحيح لان الليل
هو الاصل فلا ينتقل عنه الا بيقين كذا في الايضاح وان كان اكبر رايه انه اكل قبل الغروب فعليه القضا رواية واحدة
اي فعليه القضا والكفارة لان النهار كان ثابتا وقد انضم اليه اكبر رايه فصار بمنزلة اليقين كذا في فتاوي قاضي
خان ولو كان شاكا فيه وتبين انه لم يغرب ينبغي ان تجب الكفارة نظرا الى ما هو الاصل وهو النهار فان **قلت**
يشكل على هذا ما اذا شهد اثنان ان الشمس قد غابت وشهد اخران انها لم تغب فافطر ثم ظهر انها لم تغب عليه القضا
دون الكفارة بالاتفاق مع ان تعارض الشهادتين يورث الشك لا محالة فلم تجب الكفارة هناك بالاتفاق
مع ان الشك فيه موجود فكيف وجبت ههنا بالشك **قلت** تعارض الشهادتين لم يورث الشك هناك من قبل الا ان
شهادة من شهد انها لم تغب ليست بشهادة لكون الشهادة على النفي والشهادة على النفي لا تقبل فبقيت شهادة من
شهد ان الشمس قد غابت خالية عن المعارض فقبل فلذلك لم تجب الكفارة لكون الاكل بعد غروب الشمس حتى ان
تعارض الشهادتين لو كان في طلوع الفجر بان شهد اثنان على طلوع الفجر وشهد اخران بانه لم يطلع فافطر ثم
ظهر انه كان قد طلع عليه القضا والكفارة بالاتفاق لهذا المعنى وهو ان المقبول من الشهادتين هو الشهادة
على الاثبات ولا تعارض الشهادة على النفي كما هو في حقوق العباد فحينئذ كان وجود الاكل منه بعد طلوع

الفجر الذي يثبت طلوعه بحجة شرعية فيجب الكفارة لان الاشتباه استند الى القياس لان القياس الصحيح يقتضي ان
لا يبقى صائما باكله عند النسيان فقيل ان يأكل متعمدا فاذا اكل بعد ذلك متعمدا فقد لاقى الاكل حالة هو
غير صائم فيها فلا يجب الكفارة فوجه القياس هو ان ركن الصوم ينعدم باكله ناسيا او عامدا وبدون الركن
لا يتصور اداء العبادة فيفسد صومه وان بلغه الحديث وعلمه اي وعلم بمعنى الحديث بان الصوم لا يفسد بالاكل
ناسيا ثم اكل متعمدا فلذلك في رواية عن ابي حنيفة اي لا يجب الكفارة فقال في فتاوى قاضيخان ان الكفارة
عليه وهو الصحيح **قوله** لانه لا اشتباه فلا شبهة اي لا اشتباه في ان القياس متروك فلا يورث
ذلك القياس المتروك شبهة في سقوط الكفارة وجه الاول وهو عدم وجوب الكفارة قيام الشبهة الحكمية
وهو ان الشيء لا يبقى مع فوات ركنه يستوي في هذا الاصل المطرد العالم والجاهل فلا يجب الكفارة لان خصوصا
ما اذا انبت تلك الشبهة باختلاف العلماء لان عند مالك وربيعة الراي وابن ابي ليلى يفسد صومه بالاكل ناسيا
وهو اختيار محمد بن مقاتل الرازي من اصحابنا واختلاف العلماء يورث الشبهة لاحتمال ان يكون الحق مع ذلك
البعض لكان الاجتهاد وفي الكفارة نوع عقوبة فتندري بالشبهة كذا في الفوايد الظهيرية وغيرها وقال
الامام المحبوبي في وجه ان لا يلزمه الكفارة وان كان عالما لان الشبهة تمكنت من المحل باعتبار انعدام ركن
الصوم حقيقة وفي مثل هذه الشبهة العالم يساوي الجاهل كالاب اذا وطي جارية ابنه لا يلزمه الحد سواء علم حرمتها
عليه او ظن انها تحل له لان الظن ما استند الى دليل شرعي لان انعدام الركن اما بوصول شي الى باطنه او بقضا
الشهوة ولم يوجد منه شي لا صورة ولا معنى وحكم الاستيفا ثابت بالنص بخلاف القياس وكذا افساد الصوم
بالحيض والنفاس مخالف القياس وهذا الشيء في معناه لان الحيض يوجب الغسل وهذا لا كذا في المختلفات وذكر
في الفوايد وانما وجب الكفارة اذا لم يبلغه الحديث لانه ظن في غير موطنه لان الحجامة لا تنافي الصوم لان الفطر
يتعلق بالدخول ولم يوجد بخلاف ما اذا اكل ناسيا لوجود الدخول هناك وكان ظنا في موطنه فافترقا الا اذا
افتاه فقيه بالفساد اي فقيه يوخذ منه الفقه وقال الامام المحبوبي ويشترط ان يكون من المفتي يوخذ منه الفقه
ويعتمد على فتواه في البلد ولا معتبر بغيره هكذا روى الحسن عن ابي حنيفة وابن رستم عن محمد وبشر بن الوليد عن
ابي يوسف رحمهم الله وحينيذ يصير فتوى المفتي شبهة وظاهر الحديث لا يصير شبهة ولو بلغه الحديث واعتمده
وهو قوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم روي بالواو وبغير الواو وبنصب المحجوم فكذلك عند محمد اي لا يجب
الكفارة وعن ابي يوسف خلاف ذلك اي لا تسقط الكفارة عند ابي يوسف اذا بلغه حديث الحجامة بالفطر
بخلاف فتوى المفتي بالفساد فان هناك تسقط الكفارة عند ابي يوسف قال لان العامي اذا سمع حديثا
ليس له ان ياخذ بظاهره لجواز ان يكون مصروفا عن ظاهره او منسوخا بخلاف الفتوى وان عرف تاويله تجب الكفارة
وتاويله ان النبي عليه السلام مر بهما وهو معقل بن يسار مع حاجمه وهما يغتابان اخر فقال افطر الحاجم
والمحجوم اي ذهب ثواب صومهما بالغيبة وقيل الصحيح انه غشي على المحجوم فصب الحاجم الماء في حلقه فقال عليه
السلام افطر الحاجم المحجوم اي فطره بما صنع به فوقع عند الراوي انه قال افطر الحاجم والمحجوم كذا في المبسوط
لا تورث الشبهة لمخالفة القياس فان الفطر مما دخل لا مما خرج بخلاف قول مالك في اكل الناسي ولو اكل بعد

ما اغتاب الى قوله كيفما كان سواء بلغه الحديث او لم يبلغه سواء عرف تاويله او لم يعرف وسواء افتاه مفت
بالفساد او لم يفت وفي المبسوط فظن ان الغيبة فطرته فاكل بعد ذلك متعمدا فعليه القضا والكفارة سواء
اعتمد حديثا او فتوى لان هذا الظن والفتوى في غير موضعه اذ الخلاف بين العلماء ان الصوم لا يفسد بها
والفتوى بخلاف الاجماع غير معتبر والحديث قوله عليه السلام ثلث يفطرن الصايم وينقضن الوضوء وهذا العمل
الغيبة والنميمة والنظر الى محاسن المراة كذا ذكره الامام المحبوبي وقال فخر الاسلام في جامع الصغير والحديث
الوارد فيه ان النبي عليه السلام قال الغيبة تفطر الصايم وهو ماول بالاجماع واذا جومعت النايمة والمجنونة
وهي صايمة عليها القضا اما صوم النايمة فظاهر واما المجنونة فقد تكلموا في صحة صومها فان صحة الصوم
لا تجامع الجنون وحكي عن ابي سليمان الجوزجاني قال لما قرات على محمد هذه المسئلة قلت له كيف تكون صايمة وهي
مجنونة فقال لي دع هذا فانه انتشر في الافق من المشايخ من قال كانه كتب في الاصل وهي مجبورة فظن الكاتب
انه مجنونة ولهذا قال دع فانه انتشر في الافق واكثر المشايخ قالوا تاويله اذا كانت عاقلة بالغة في اول
النهار ثم جنت كذا ذكره الامام المحبوبي وفي الفوايد الظهيرية وعن عيسى بن ابان انه قال قلت لمحمد هذه المجنونة
فقال لا بل المجبورة اي المكرهة فقلت الا تجعلها مجبورة فقال لي ثم قال كيف وقد سارت بها الركبان دعها
ولنا ان النسيان يغلب وجوده لان الناسي مخصوص على القياس بالاثر فلا يلحق به ما ليس في معناه والمنايم
فيه ليس في معناه لانه لا صنع له في النسيان وباعتباره يخرج الفعل من ان يكون مضافا اليه كما قال عليه السلام
ان الله اطعمك وسقاك فقد اضاف الفعل الى الله تعالى وههنا الفعل مضاف الى الزوج الذي جامعها والى
من صب في حلق النايم وما يكون مضافا الى صنع العباد لا يكون بمنزلة ما لا صنع للعبد فيه الا ترى ان المريض
اذا صلى قاعدا لم يلزمه القضا اذا برا بخلاف المقيد اذا صلى قاعدا ثم اطلق حيث يجب عليه القضا والله اعلم

**فصل فيما يوجب على نفسه** لما فرغ من بيان ما اوجب الله تعالى على العباد شرع
في بيان ما اوجب العباد على انفسهم اذ هذا فرع على ما اوجب الله تعالى على العباد لان ايجاب العبد معتبر
بايجاب الله تعالى فكان مرتبا عليه والاصل في هذا ما ذكر شيخي رحمه الله ان النذر لا يصح الا بشروط
ثلثة في الاصل الا اذا قام الدليل على خلافه احدها ان يكون الواجب من جنسه شرعا والثاني ان يكون
مقصودا لا وسيلة والثالث ان لا يكون واجبا عليه في الحال او في ثاني الحال فلذلك لا يصح النذر بعيادة
المريض لانعدام الشرط الاول وبالوضوء وسجدة التلاوة لانعدام الشرط الثاني وبصلوة الظهر وغيرها
من المفروضات لانعدام الشرط الثالث فان **قلت** يشكل على هذا النذر بالحج ماشيا والاعتكاف واعتاق
الرقبة حيث يجب هذه الاشيا بالنذر مع ان الحج بصفة المشي غير واجب شرعا وكذلك نفس الاعتاق ونفس الاعتكاف
من غير مباشرة سبب موجب للاعتاق غير واجب وكذلك الاعتكاف غير واجب **قلت** هذا الصور من المستثنى الذي
قام الدليل على وجوبه بخلاف القياس وسنذكر دلايلها من مواضعها الذي ياتي **قوله** واذا قال لله علي صوم يوم النحر
افطر وقضى وعند زفر والشافعي لا يصح نذره وهو رواية ابن المبارك عن ابي حنيفة وروى الحسن عن ابي حنيفة
انه قال لله علي صوم يوم النحر لا يصح نذره ولو قال غدا وغدا يوم النحر صح نذره فجعله رواية الحسن انه اذا نص على

يوم النحر فقد صرح في نذره بما هو منهي عنه فلم يصح ولهذا قال غدًا فلم يصرح في نذره بما هو منهي عنه فصح نذره وهو
كالمرأة اذا قالت لله علي ان اصوم يوم حيضي لم يصح نذرها ولو قالت غدا وغدا يوم حيضها صح نذرها
ووجه قولهما ان الصوم غير مشروع في هذه الايام وليس للعبد شرع ما ليس بمشروع كالصوم ليلا وبيانه ان
الشرع عين هذا الزمان للاكل بقوله فانها ايام اكل وتعيينه لاحد الضدين ينفي ضده الاخر ولان الصوم
في هذه الايام منهي عنه ولا بد في درجات المنهي عنه ان يكون ممنوعًا والممنوع لا يكون مأذونًا ومن شرط
صحة النذر كون المنذور به مأذون التحصيل ولنا ان الدلايل المعينة لشرعية الصوم لا يفصل بين
صوم وصوم والنهي انما كان لمعنى اتصل به وهو ترك اجابة دعوة الله وهذا لا يوجب اعدام شرعية ذات
الصوم فبقي الصوم في ذاته عبادة وهذا لان المشروعات اصلها حسن عقلا لان العبادات اظهار الخضوع
لله تعالى وتعظيم من هو يستحق التعظيم وشكر المنعم ومتى تعلق به نهي بخصوص فذلك النهي المجاور لا
لا اليه صيانة عن التناقض لادلة الشرع فهذا الفقه وهو ان الافعال انما تحل وتحرم باعتبار الجهات
لا باعتبار الذوات فان الفعل لو كان يحرم لذاته لكانت الافعال كلها حرامًا لكونها افعالا ولو كان
يحل ايضا باعتبار كونه فعلا لكانت الافعال كلها حلالا لكونها افعالا الا ترى ان واحدًا منا اذا
سئل عن الوطي لا يحل ام يحرم لا يستحيي من نفسه ان يقول بالحل او بلا تعرض جهة واقرب نظير لمسئلتنا
في هذا من اذا رمى حربيًا او صليًا فرماهما رمية واحدة فهذا الرمي يوصف بالحل باعتبار كونه
قتلا للحربي وبالحرمة باعتبار كونه قتلا للمسلم فكذلك هاهنا الصوم في هذا اليوم من حيث انه ترك
اجابة دعوة الله تعالى قبيح ومن حيث انه نهي للنفس الامارة بالسوء على قصد التقرب الى الله تعالى حسن فصح النذر
به بهذا ويلزمه الافطار لذلك فان قلت انما يصح لحسن قهر النفس ان لو كان مأذونا فيه حتى انه لو منع نفسه عن
طعام نفسه الحلال حتى اشرف على الهلاك فهو حرام لكونه غير مأذون فيه وهاهنا ايضا النهي يقتضي عدم الاذن
فلا يحسن القهر حينئذ قلت لا بل هاهنا مأذون من حيث انه صوم لا في النهار لا الليل فان يوم العيد يوم كساير
الايام في اصله وانما جا النهي باعتبار ترك اجابة الله تعالى وترك الاجابة انما نشا من صفة هذا وهو كونه يوم عيد لا من
اصله فبالنظر الى اصله يكون مأذونا في الصوم وبالنظر الى وصفه لا يكون مأذونا فعملنا بهما بما ذكرنا من صحة النذر
ولزوم الافطار فان قلت قولنا يوم العيد مثل قولنا يوم الحيض للمراة من حيث الوصف ثم المراة اذا نذرت ان
تصوم يوم حيضها لا يصح فينبغي ان لا يصح النذر بصوم يوم العيد كما لا يصح ذلك قلت لا نسلم ان الحيض وصف
لليوم بل ذاك وصف للمراة لا اليوم ثم كونها طاهرة عن الحيض شرط لعدم سبق الاهلية الرجل اذا قال لله علي ان
اصوم يومًا اكلت فيه لا يصح حتى انه اذا لم يذكر الحيض يصح وان كان ذلك اليوم يوم حيضها وقد ذكرناه والحجة
الدامغة لنا على الشافعي في هذا اليوم في يوم العيد هي ان الشافعي يقول المتمتع ان يصوم صوم المتعة في ايام
النحر وايام التشريق في اظهر اقواله وكذلك الفطر فيها يقطع التتابع والتتابع انما يجب في اوقات الصيام لا في
نفس الصيام لان نفسها لا تقع الا متفرقة بالليالي فلو لم تكن هي اوقات الصيام انقطع التتابع في التفرق ولما
ما قال الا ان الصوم غير مشروع في هذه الايام قلنا عدم الشرعية موجب النسخ وموجب النهي غير موجب النسخ فلما كان

موجب

موجب النسخ رفع المشروع عرفنا انه ليس موجب النهي رفع المشروع والمعنى الذي لاجله كان الصوم مشروعًا في هذه
الايام كون الامساك لله تعالى بخلاف العادة وهذا المعنى في هذه الايام اظهر والشرع امر بالفطر فيه بالاكل
والسعال لا ان جعله مفطرًا بدخول الليل بقوله فقد افطر الصايم اكل او لم ياكل هذه فوايد مجموعة من شرح المبسوط
والاسرار والفوايد الظهيرية وان صام فيه يخرج عن العهدة لانه اداه كما التزم والاصل في هذا ان مطلق
النذر يتناول الكامل فلا يخرج عن عهدة النذر فيه بالناقص واما اذا كان نذره مضافًا الى الناقص فيودي
به لانه ما التزم الا هذا القدر وقد ادى كما التزم كمن قال لله علي ان اعتق هذه الرقبة وهي عميا خرج عن نذره
باعتاقها وان كان مطلق النذر او شي من الواجبات لا يتادى بها وكمن نذر ان يصلي عند طلوع الشمس فعليه ان
يصلي في وقت آخر وان صلى في ذلك الوقت خرج عن موجب نذره كذا في المبسوط وهذه المسئلة على وجوه ستة ففي الثلثة
الاول يكون نذرًا بالاجماع وهي ما اذا لم ينو شيا او نوى النذر لا غير او نوى النذر ونوى ان لا يكون يمينا وفي
الواحد يكون يمينًا بالاجماع وهو ما اذا نوى اليمين ونوى ان لا يكون نذرا وفي الثنتين على الخلاف وهو ان ينويهما
يكون نذرًا او يمينًا عندهما وعند ابي يوسف يكون نذرًا ولو نوى اليمين لا غير فكذلك عندهما وعند ابي يوسف
يمينًا ثم موجب النذر الوفا بالمنذور وموجب اليمين البر وان حنث فالكفارة وجه قول ابي يوسف ان حكم النذر مخالف
لحكم اليمين فلا يجتمعان في كلام واحد كقوله لامراته انت علي حرام ان نوى به الطلاق كان طلاقا وان نوى به اليمين
كان يمينا ولا يجتمعان وان نواهما وجه قولهما ان هذا تحريم الحلال وهو الاكل لكن ايجاب الصوم مقصود وتحريم
الاكل غير مقصود ولكن يلزم ضمنا لذلك فاذا نواهما اعتبر كونه مقصودًا بصيغته واعتبر كونه يمينا بمعناه كالشرا
فسخ في جهتها بصيغته بيع في حق الثالث بمعناه كذا في المبسوط والجامع الصغير للامام التمرتاشي قوله ولا تنافي
بين الجهتين اي بين جهتي النذر واليمين لانهما يقتضيان الوجوب فجاز ان يكون الشي واجبًا لعينه وواجبا لغيره
كما اذا حلف ليصلين ظهر هذا اليوم لان النذر يقتضيه اي يقتضي الوجوب لعينه وهو وفا والمنذور
بقوله تعالى اوفوا بالعقود واليمين لغيره وهو صيانة اسم الله تعالى عن الهتك او صيانة ما اوجبه على نفسه بالنذر عن
الخلف فلا تنافي بينهما كما ذكرنا وهذا معنى ما ذكر في الايضاح ان النذر للايجاب في الذمة والوجوب في الذمة يلزم
الخروج عن العهدة واليمين توكيد معنى اللزوم فلم يكن بين الموجبين تناف لان ما يوكد الشي لا ينافيه واما وجوب
القضا والكفارة حال عدم الوفا فهو حكم اخر سوى الموجب الاصلي ولزام لم يتحقق التنافي فيما هو الموجب الاصلي وهو
لزوم الوفا به جعلناه موكدا له قوله كما جمعنا بين جهتي التبرع والمعاوضة في الهبة بشرط العوض حيث
اعتبرت في الاحكام الثلثة جهة التبرع وهو اشتراط التقابض والبطلان بالشيوع وعدم جواز تصرف
المأذون فيها واعتبرت في الاحكام الثلثة جهة المعاوضة وهي خيار الرد بالعيب وخيار الرد بالروية وثبوت حق
الشفعة على ما ياتي الاحكام في مواضعها ان شا الله تعالى افطر يوم الفطر ويوم النحر وايام التشريق وقضاها هذا
الحكم لبيان الافضل ولصيانة ارتكاب المنهي عنه لا انه لو صامها لا يخرج عن عهدة نذره بل اذا صام هذه الايام
الخمسة يجوز ويخرج عن عهدة نذره لما ان السنة المعينة لا تخلو عن هذه الايام فلما نذر بصوم السنة المعينة
كان ناذرًا بصوم هذه الايام ايضا فيخرج عن عهدة نذره بصوم هذه الايام لذلك لانه اداه كما التزم والاشار

الى هذا الحكم في الكتاب بعد هذا في قوله بخلاف ما اذا عينها لانه التزم بوصف النقصان الى اخره وكذلك اذا لم يعين
السنة بل ذكرها ولكن وصفها بالتتابع فقال لله علي ان اصوم سنة متتابعة فهو كما لو عين السنة بقوله لله علي ان
اصوم هذه السنة ففي هاتين الصورتين لا يجب عليه قضاء رمضان لان صوم رمضان لم يجب عليه بهذا النذر
ولكن يقضي تلك الايام الخمسة لانه لم يصمها كذا في فتاوى الامام الولوالجي والتجنيس ولو لم يشترط التتابع لم يجز
صوم هذه الايام اي لو لم يشترط التتابع ولم يعين السنة ايضا لانه لو عين السنة مع عدم اشتراط التتابع
يجوز صوم هذه الايام الى هذا اشار بقوله بخلاف ما اذا عينها ثم في هذه الصورة وهي ما اذا لم يشترط التتابع
لم يعين السنة يقضي خمسة وثلثين يوما ثلثين يوما لرمضان وخمسة ايام قضى عن تلك الايام الخمسة المنهي
عنها لان السنة منكرا اسم الايام معدودة ويمكن فصل الايام المعدودة عن رمضان وعن تلك الايام لان صوم
رمضان لا يكون عن المنذور ولعدم شرط صحة النذر به فانه واجب من غير ايجاب فلا يفيد نذره لان الشروع
ملزم كالنذر اي كنذر صوم يوم النحر او يوم الفطر على ما مر في اول هذا الفصل ان النذر به صحيح عندنا والفرق
لابي حنيفة وهو ظاهر الرواية اي الفرق بين الصوم الذي شرع فيه يوم النحر بانه لا قضاء عليه اذا افطر وبين
النذر بصوم يوم النحر والصلوة التي شرع في الوقت المكروه بان عليه القضا اذا افسدهما وحاصل الفرق
بين الشروع في صوم يوم النحر والنذر بصوم يوم النحر هو ان القضا انما يبتني على سلامة الموجب عن شائبة
الحرمة فاينما لم يخلص الموجب عن شبهة الحرمة لم ينهض سببا لوجوب القضا لوجود الشك لان ايجاب
الصوم في هذا الوقت لا ينفك عن الحرام فان وجب صيانته من حيث انه قربة فلا يجب من حيث انه معصية
فلم يجب الصيانة بالقضا عند الشك ووجوب القضا عند الفطر يبتني على وجوب الاتمام صيانة لما ادى
وما ادى غير واجب الصيانة فلا يجب القضا وذلك لان القدر المودى صار فاسدا لما فيه من ارتكاب النهي فلا
يجب عليه حفظه ووجوب الاتمام والقضا لحفظ المودى واما النذر بصوم هذا اليوم فليس فيه شائبة الحرمة
اذ ليس فيه ارتكاب النهي بل فيه ايجاب الفعل على نفسه بتسمية الله تعالى واسم الله تعالى واجب الصيانة واما
الارتكاب من حيث في فعله فكان الناذر به داخلا تحت الخطاب في قوله تعالى اوفوا بالعقود وقوله عليه السلام
ف بنذرك فيجب الوفا بالمنذور على وجه لا يلزم فيه ارتكاب النهي وهو القضا في غير هذا اليوم واما الفرق
بين الشروع في الصلوة في الاوقات المكروهة وبين الشروع في هذا اليوم من وجهين احدهما ما ذكر في الكتاب
وايضاحه ان بالشروع هناك لا يصير مرتكبا للمنهي عنه لان بمجرد التكبير لا يصير مصليا حتى لو حلف ان
لا يصلي فكبر للصلوة لا يحنث فلذلك صح الشروع فوجب صيانته بالقضا واما هاهنا فبمجرد الشروع صار
صايما ومرتكبا النهي بدليل ان ترك اجابة دعوة الله تعالى يقوم بأصل الصوم وكما امسك صار صايما بدليل
مسئلة اليمين والثاني ان هناك يمكنه الاداء بذلك الشروع لا بصفة الكراهة بان يصبر حتى تبيض الشمس
فلذلك لزمته وهاهنا بعد الشروع لا يمكنه الاداء بدون صفة الكراهة فلذلك لم يلزمه كذا في المبسوط

## باب الاعتكاف

اخر الاعتكاف عن الصوم لما ان الصوم شرطه والشرط مقدم
طبعا فتقدم وضعا كما قدم الطهارة على الصلوة اما محاسن الاعتكاف فظاهرة لان فيه تسليم المعتكف كليته



الى عبادة الله تعالى لطلب الزلفى بعبد النفسه عن شغل الدنيا التي هي مانعة عما استوجبه العبد من القربى
ولهذا كره احضار السلع فيها لانها خرجت حيا عن مثل هذه المقاصد ومن محاسن الاعتكاف ايضا استغراق
المعتكف اوقاته في الصلوة اما حقيقة او حكما لان المقصد الاصلي من شرعية انتظار اداء الصلوة بالجماعات
ولهذا لم يشرع في مسجد لا يصلى فيه بالجماعة قد جاء في الحديث المنتظر للصلوة كانه في الصلوة ومن محاسنه
ايضا اشتراط الصوم في حقه والصايم ضيف الله تعالى فالاليق له ان يكون في بيت الله ومن محاسنه ايضا
تشبه المعتكف نفسه بمن لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون وبالذين يسبحون له بالليل والنهار وهم
لا يسئمون اذ كل منهم ترك الاكل والشرب بقدر الامكان لطلب الخيرات وامتثال الاوامر الله تعالى في الاتيان
بالطاعات ثم نحتاج ههنا الى معرفة عشرة اشيا الى تفسير الاعتكاف لغة وشريعة وصفته وركنه
وشرطه وسببه وحكمه ونقايضه ومحظوراته وادابه اما تفسيره لغة فانه افتعال من عكف وهو متعد
فمصدره العكف ولازم فمصدره العكوف فالتعدي بمعنى الحبس والمنع ومنه قوله تعالى والهدي معكوفا
ومنه الاعتكاف في المسجد واما اللازم فهو الاقبال على الشي بطريق المواظبة ومنه قوله تعالى على قوم
يعكفون على اصنام لهم واما تفسيره شريعة فهو اللبث والقرار في المسجد مع نية الاعتكاف فكان
الشرعي مبنيا على التفسير اللغوي مع زيادة اشتراط المسجد والنية واما صفته فانه سنة لما ذكر في الكتاب
واما ركنه فما هو تفسيره شريعة لانه يقوم به واما شرطه فالصوم ومسجد الجماعة ونية الاعتكاف في
حق الرجال لان الركن يوجد صحيحا عندهما وفي حق المراة مسجد بيتها قايم مقام مسجد الجماعة في حق الرجال
وان كان يجوز لها في رواية ايضا ان تعتكف في مسجد الجماعة ولكن الافضل هو الاول واما سببه ان كان واجبا
فالنذر وان كان تطوعا فالنشاط الداعي الى طلب الثواب كما في ساير المنذورات والتطوعات واما حكمه ان
كان واجبا ما هو ساير الواجبات وان كان نفلا ما هو ساير النوافل واما نقيضه فالخروج من المسجد
لا لحاجة لا من طبعا او شرعا واما محظوراته الجماع ودواعيه وبيان كون الخروج من نقايضه والجماع
من محظوراته ياتي بعد هذا واما ادابه فان لا يتكلم الا بخير وان يلازم بالاعتكاف عشرا من رمضان وان
يختار افضل المساجد كالمسجد الحرام والمسجد الجامع **قوله** والصحيح انه سنة موكدة واحترازا عما ذكر
في مختصر القدوري مستحب في دليل ما ادعاه بانه سنة موكدة ظاهر وهو ما روي في الكتاب مواظبة النبي
عليه السلام **فان قلت** مطلق المواظبة يحمل على المواظبة من غير ترك فحينئذ كان هو دليلا على الوجوب لا على
السنة فحسب خصوصا ما روي النبي عليه السلام ما ترك الاعتكاف حتى قبض فحينئذ كيف يثبت المطابقة
بين الدليل والمدلول **قلت** نعم كذلك الا ان النبي عليه السلام بعد المواظبة كان يامر في الوجوب بفعله وينكر على
تاركه ولم يامر الناس به ولم ينكر على تاركه فلو كان لانكر على ذلك دل انه غير واجب اشار الى هذا في مبسوط
شيخ الاسلام وذكر في المبسوط الاعتكاف قربة مشروعة بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولا تباشروهن
وانتم عاكفون في المساجد فالاضافة الى المساجد المختصة بالقرب وترك الوطي المباح لاجله دليل على انه قربة
واما السنة فحديث ابي هريرة وعايشة رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يعتكف في العشر الاواخر

من رمضان حين قدم المدينة الى ان توفاه الله تعالى وقال الزهري عجبا من الناس كيف تركوا الاعتكاف ورسول
الله عليه السلام كان يفعل الشيء ويتركه وما ترك الاعتكاف حتى قبض وفي الاعتكاف تفريغ القلب عن امور
الدنيا وتسليم النفس الى باريها والتحصن بحصن حصين وملازمة بيت الله تعالى قال عطاء مثل المعتكف كمثل
رجل له حاجة عظيم فيجلس على بابه ويقول لا ابرح حتى يقضي حاجتي والمعتكف يجلس في بيت الله تعالى
عن اخلاص والصوم شرطه عندنا خلافا للشافعي ومذهبنا مروي عن ابن عباس وعايشة رضي الله عنهما
انهما قالا لا اعتكاف الا بالصوم ومذهبه مروي عن ابن مسعود رضي الله عنه وعن علي رضي الله عنه روايتان
والشافعي رحمه الله استدل بهذا وبحديث عمر رضي الله عنه في سواله اني نذرت ان اعتكف ليلة في الجاهلية
فامره رسول الله بالوفا والليل لا يصام فيه ولان ابتدا الاعتكاف من وقت غروب الشمس حتى من نذر ان
يعتكف شهرا وما يكون شرط العبادة يشترط اقترانه باولها كالطهارة ولان الصوم احد اركان الاسلام فلا يكون
شرطا لما هو دونه اذ في الشرط معنى التبعية ولنا ان النبي عليه السلام ما اعتكف الا صايما والافعال المتفقة
في الاوقات المختلفة لا يجري على نمط واحد الا لداع يدعو اليه وليس ذلك الا البيان انه من شرايط الاعتكاف
وعن كلامه جوابان احدهما ان الصوم شرط الاعتكاف والشرايط انما يثبت بحسب الامكان ولا يمكن اشتراط
الصوم ليلا فسقط للتعذر وجعل الليالي تبعا للايام كما ان الشرب في الطريق يجعل تبعا في بيع الارض
والثاني ان شرط الاعتكاف ان يكون مؤدى في وقت الصوم ووجود الصوم في النهر بنص فجميع الشهر بانه
وقت الصوم دليله شهر رمضان فصار الشرط به موجودا وحديث عمر دليلنا فان النبي عليه السلام قال اعتكف
وصم وهكذا ذكره ابو عيسى في المسند وبلفظ رسول الله عليه السلام تبين ان الصحيح من الرواية اني نذرت ان
اعتكف يوما كذا في المبسوط وغيره والجواب كون الركن تبعا للغير فقط ذكرناه في باب قضا الفوايت من كتاب الصلوة
فان قيل ان شرط الشيء اما ان يكون شرط انعقاده فهو ابتدا فعله او شرط دوامه والاجماع هو الذي يشترط
انعقاده فان من نذر ان يعتكف ليلا ما يلزمه الابتدا من الليل والصوم لا يتصور في الليل وكذلك يدوم في الليالي ويبقى
ولا صوم في الليالي علمنا ان هذا ليس بشرط اصلا قلنا الصوم شرط من اوله الى اخره لكن سقط اعتباره بالليالي
لعدم الامكان كالمراة عليها صوم شهرين متتابعين يلزمها بصفة التتابع فلو افطرت بعد الحيض لم ينقطع التتابع
ولو افطرت بعذر اخر استقبلت وكالمستحاضة تصلي والدم يسيل منها والشرط ان لا يصلي مع الحدث ولكن سقط
اعتبار هذا الحدث في حقها للتعذر فلذلك امر بالصوم في الليالي ههنا الا ترى ان الركن يسقط اعتباره للضرورة
فالشرط اولى بها ان اللبث في المسجد ركن الاعتكاف حتى لا يبقى بالخروج منه واما اذا خرج للبول والغايط والتوضي
كان الاعتكاف قايما للضرورة الى هذا اشار في الاسرار فان قلت يلزم في اشتراط الصوم ههنا فساد من اوجه اخر
هو ان الله تعالى شرع الاعتكاف مطلقا بقوله ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد فالقائل بما ذكرنا من المبسوط
بغير شرط الصوم والقول باشتراط الصوم قول بالزيادة على النص وذلك لا يجوز بالخبر الواحد لما انه يجري مجرى
النسخ قلت قال الشيخ رحمه الله واثابه الجنة في جوابه ان الامساك عن الجماع ثبت شرطا لصحة الاعتكاف بهذا
النص القطعي والامساك عن الجماع احد ركني الصوم فبعد ذلك يلحق الامساك عن الاكل والشرب به بطريق الدلالة لاستواء

هذه الثلاثة في الاباحة والحظر من كل وجه المعرف في قوله تعالى فالآن باشروهن الى قوله ثم اتموا الصيام الى الليل
كما الحق الاكل والشرب بالجماع في كفارة صوم رمضان والحق الجماع بالاكل والشرب ناسيا في حق بقاء الصوم بدلالة
النص لهذا المعنى ثم لما ثبت وجوب الامساك على المعتكف عن الجماع والاكل والشرب لله تعالى بهذا الطريق كان
صوما اذ الصوم عبارة عن هذا وكان الصوم شرطا على المعتكف بدلالة النص والحديث ورد مؤيدا لهذه الدلالة
لا زيادة على النص ثم الصوم شرط لصحة الواجب منه رواية واحدة اي من غير تردد في الرواية فكان معناه الصوم
شرط لصحة الاعتكاف الواجب في جميع الروايات ثم لما اشترط الصوم في الاعتكاف الواجب يجب ان يكون الصوم
مستغرقا عليه من اوله حتى ان رجلا لو صام يوما تطوعا ثم قال في بعض النهار علي الاعتكاف هذا اليوم لا اعتكاف
عليه سواء قال ذلك قبل نصف النهار او بعده لان الاعتكاف لا يصح الا بالصوم واذا وجب الاعتكاف وجب الصوم
والصوم في اول النهار انعقد تطوعا فتعذر جعله واجبا كذا ذكره الامام الولوالجي في رواية الاصل وهو قول محمد
رحمه الله اوله ساعة فيكون من غير صوم جعل هذه الرواية في شرح المبسوط وشرح الطحاوي وفتاوى قاضي خان
والذخيرة وفي ظاهر الرواية ليس بشرط وهو قولهما وذكر في المبسوط وفي ظاهر الرواية يجوز النفل من الاعتكاف من
غير صوم فانه قال في الكتاب اذا دخل المسجد بنية الاعتكاف فهو معتكف ما اقام تارك له اذا خرج وهذا لان مبنى
النفل على المساهلة حتى يجوز صلوة النفل قاعدا مع القدرة على القيام وراكبا مع القدرة على النزول والواجب
لا يجوز وذكر في الذخيرة يشترط وجود ذات الصوم لا الصوم بجهة الاعتكاف حتى ان من نذر بالاعتكاف في رمضان
صح نذره وان لم يتعين صوم رمضان ان يكون بجهة الاعتكاف وذكر فيه ايضا ان الرجل اذا اراد الايجاب على
نفسه ينبغي ان يذكر بلسانه ولا يكفي الايجاب بالنية بالقلب ذكره شمس الايمة الحلواني لان بمجرد النية لا يجب
على الانسان شيء من الصلوة والصوم فكذا الاعتكاف وذكر في التحفة والايضاح مطلقا ويبتني على هذا
الاصل انه لا يجاب لا يجوز بالليل وحده عندنا خلافا للشافعي لان الصوم شرط الاعتكاف ولا وجود
للشيء بدون شرطه ويجوز في الليل الذي هو تبع النهار بصوم ولو شرع فيه اي في الاعتكاف النفل
ثم قطعه لا يلزمه القضا في رواية الاصل وفي رواية الحسن يلزمه فايدة تقييده بالشرع دون الايجاب
لتبين هذا الاختلاف فيما ان القضا واجب في الاعتكاف الواجب في الروايات كلها فكان اختلاف الرواية
هنا مبنيا على اختلاف اخر وهو ان الصوم هل هو شرط التطوع من الاعتكاف ام لا فعلى رواية
الاصل وهو ظاهر الرواية ليس بشرط وعلى رواية الحسن شرط على ما ذكرنا فكان لزوم القضا في رواية الحسن
في التطوع من الاعتكاف لضرورة لزوم القضا في شرطه لا ان يكون اعتكاف التطوع لازم الاتمام في نفسه
ولهذا اشار الامام الاسبيجابي في مبسوطه وذكر في شرح الكافي وان اعتكف الرجل من غير ان يوجبه
على نفسه فهو معتكف فان قطعه فليس عليه شيء فرق بين هذا وبين اذا صام من غير ان يوجبه على نفسه
ثم قطعه فان عليه القضا ووجه الفرق بينهما ان كل جزء من اللبث في المسجد غير مفتقر الى جزء اخر
في كونه عبادة لان اللبث في المسجد وان قد يقع على خلاف العادة فصلح عبادة بنفسه اما كل جزء من
الامساك مفتقر الى جزء اخر في كونه عبادة لان احوال الانسان على ما عليه العادة لا يخلو عن قليل امساك

فيه منه لا يقع عبادة تامة ثم الاعتكاف لا يصح الا في مسجد الجماعة هذا لبيان حكم شرط الجواز فقال في المبسوط
ثم جوازه يختص بمساجد الجماعات وروى الحسن عن ابي حنيفة قال كل مسجد له امام معلوم ويصلى فيه
الصلوات الخمس بالجماعات فانه يعتكف فيه وفي الايضاح وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمهما الله انه
لا يصح الا في مسجد يصلى فيه الصلوات كلها وفي الذخيرة قيل اراد ابو حنيفة بهذا غير المسجد الجامع
فان المسجد الجامع يجوز الاعتكاف فيه وان لم يصلوا فيه الصلوات كلها بجماعة وفي المنتقى عن ابي يوسف
ان الاعتكاف الواجب لا يجوز اداوه في غير مسجد الجماعة واما النفل فيجوز اداوه في غير مسجد الجماعة وكان
سعيد بن المسيب لا اعتكاف الا في مسجدين مسجد المدينة ومسجد الحرام ومن العلماء من قال لا اعتكاف
الا في ثلثة مساجد وضم اليهما المسجد الاقصى لقوله عليه السلام لا تشد الرحال الا الى ثلثة
مساجد وهي هذه المساجد والدليل على الجواز في ساير المساجد قوله تعالى وانتم عاكفون في المساجد
فعم المساجد في الذكر وذكر عن حذيفة رضي الله عنه وقال لا اعتكاف الا في مسجد جماعة هذا لبيان حكم
الجواز فاما الافضل فالاعتكاف في المسجد الحرام افضل منه في ساير المساجد وفي ساير البلاد والاعتكاف
في الجامع افضل منه في ساير المساجد وروي عن محمد عن ابي حنيفة رحمهما الله انه كان يكره الجوار بمكة
ويقول انها ليست بدار هجرة فان رسول الله عليه السلام هاجر منها الى المدينة وعلى قول ابي يوسف ومحمد
لا باس بذلك وهو افضل عمل الناس اليوم اما المراة تعتكف في مسجد بيتها هذا عندنا وقال الشافعي
لا اعتكاف الا في مسجد جماعة الرجال والنساء فيه سواء وقال لان مسجد البيت ليس له حكم المسجد بدليل جواز
بيعه والنوم فوقه للجنب والحائض ويحل للجنب والحائض المكث فيه كساير البقاع بخلاف المساجد ولما لم
يثبت له حرمة المساجد لم يصلح موضع الاعتكاف وهذا لان المقصود من الاعتكاف تعظيم البقعة فيختص
ببقعة معظمة شرعا وذلك لا يوجد في مساجد البيوت ولنا ان موضع اداء الاعتكاف في حقها الموضع
الذي يكون صلوتها فيه افضل كما في حق الرجل وصلوتها في مسجد بيتها افضل فان النبي عليه السلام لما سئل
عن افضل صلوة المراة قال اشد مكان من بيتها ظلمة وفي الحديث ان النبي عليه السلام لما اراد الاعتكاف
امر بقبة فضربت في المسجد فلما دخل المسجد راى قبابا مضروبة فقال لمن هذه فقال لعايشة وحفصة
رضي الله عنهما فغضب وقال اكبر تردن بهن وامر فنقضت فلم يعتكف في ذلك العشر فاذا كره لهن الاعتكاف
في المسجد مع انهن كن يخرجن الى الجماعة في ذلك الوقت فلان يمنعن في زماننا اولى وقد روى الحسن عن ابي
حنيفة انها اذا اعتكفت في مسجد الجماعة جاز ذلك واعتكافها في مسجد بيتها افضل وهذا هو الصحيح
لان مسجد الجماعة يدخله كل احد وهي مع طول اللبث لا تقدر ان تكون مستترة ويخاف عليها الفتنة من الفسقة
فالمنع لهذا وهو ليس بمعنى راجع الى عين الاعتكاف فلا يمنع جواز الاعتكاف والحرمة التي ذكرها انما
يثبت للمسجد المطلق لا للمسجد المقيد ونحن لا نسلم ان شرط الاعتكاف في حقهن المسجد المطلق فان قيل
الله تعالى ذكر المساجد مطلقة فلا بد من اقامة الدليل في حق جواز اعتكافها بالمسجد المقيد قلنا انما كان المساجد
المطلقة شرطا والله اعلم لان حال الصلوة حال القرب والتخلي بالله للتعبد والثناء والاستغفار والخلاص

لله تعالى بكل جارحة بالتحرم عن جميع افعال الدنيا فان نفس اللبث للمعتكف هو العبادة في المكان المعد
للصلوة ولما كان المسجد شرطا لانه مكان الصلوة لم يشترط معه معنى اخر وهو كان نصار لله تعالى
وقد ذكرنا ان صلوتها في بيتها افضل فلذلك كان الاعتكاف لها في مسجد بيتها افضل فاذا اعتكفت في مسجد
بيتها فتلك البقعة في حقها كمسجد الجماعة في حق الرجل لا تخرج منها الا لحاجة الانسان فان حاضت
خرجت ولا يلزمها به الاستقبال اذا كان اعتكافها شهرا او اكثر ولكنها تصل قضاء ايام الحيض بطهرها
ومسجد بيتها الموضع الذي يصلى فيه الصلوات الخمس من بيتها هذا كله من المبسوط والاسرار ولا تخرج من البيت
الا لحاجة الانسان في خروجه لقضاء تلك الحاجة لا يتفاوت بين ان يدخل تحت السقف ولا فانه جائز
وكان مالك يقول اذا خرج لحاجة الانسان لا ينبغي ان يدخل تحت سقفه فان دخل سقفا غير سقف
البيت فسد اعتكافه وهذا ليس بشي فان النبي عليه السلام كان يدخل حجرته اذا خرج لحاجة كذا في المنتقى
لانه يمكنه الاعتكاف في الجامع فانه ان كان اعتكافه دون سبعة ايام اعتكف في اي مسجد شاء وان
كان سبعة او اكثر فعليه ان يعتكف في مسجد الجامع وذلك لان ركن الاعتكاف هو المقام فالخروج ضده
فيكون مفسدا له الا بقدر ما تحققت الضرورة ولا ضرورة في الخروج للجمعة على ما ذكرنا لانه يمكنه ان يعتكف
بالجامع على وجه لا يحتاج الى هذه الحرمة وانما احتاج اليه بسبب اختياره مسجدا اخر فلا يكون عفوا شرعا
كما اذا اختار الخروج الى عيادة او راى انسانا يغرق فخرج فانجاه فسد الاعتكاف وان كان ذلك عليه
فرضا لانه وجب بعارض وقوع ذلك الانسان في الماء فاما به غنية عنها في اصل الوضع بخلاف
الخروج الى الغايط والبول لانه لا بد منه فكان مستثنى بحكم الوضع فصار كما لو استثنى بالنص لان ان
الاعتكاف لبث والخروج ضده فلا يبقى معه كالصوم مع الاكل ولنا ما روي عن علي رضي الله عنه انه
قال المعتكف يخرج للغايط والبول والجمعة فجعل الخروج الى الجمعة كالخروج للحاجة ولان الخروج الى الجمعة
معلوم وقوعه في زمان الاعتكاف فصار مستثنى من نذره كالخروج للحاجة فاذا اعتكف في الجامع
ربما كان خروجه اكثر لانه يحتاج في الخروج لحاجة الانسان الى الرجوع الى بيته واذا كان بيته بعيدا
يزداد خروجه اذا اعتكف في الجامع على ما اذا اعتكف في مسجد حيه واما قوله ان الخروج للجمعة يلزمه
بسبب اختياره بقعة اخرى فغلط لانا نقول الخروج الى الجمعة من وظايف العمر في كل انسان قبل ان يعتكف
لانه لا بد لكل انسان مخاطب من الخروج الى المسجد شرعا كما لا بد من الخروج لقضاء الحاجة طبعا
وانما سقط الخروج الى الجمعة باختياره الجامع والمصير اليه قبل الوجوب لان يصير الخروج في تبعه
باختياره البعد عن الجامع فانه على اصله سكناه خارج عن المسجد فكان الخروج كان عليه قبل الاعتكاف
فورد الاعتكاف على هذا الاصل فبقي الخروج مستثنى فان قيل ان الجمعة تسقط باعذار كثيرة من السفر
والرق فجاز ان يسقط بهذا قلنا لا يجوز ان تسقط الجمعة صيانة للاعتكاف لان الاعتكاف دون
الجمعة وجوبا لانه وجب بالنذر وذلك وجب بايجاب الله تعالى وما وجب بايجاب الله تعالى ليس للعبد ان يسقطه
بايجابه بنذره فانه لو انذر صوم رجب فصام عن الكفارة صح ولم يتغير حكم الكفارة فيه بايجابه ولم يصر

كما يجاب الله تعالى في رمضان كذا في المبسوط والاسرار ولو اقام في مسجد الجامع اكثر من ذلك لا يفسد اعتكافه لان
المفسد للاعتكاف الخروج من المسجد لا المكث في المسجد فلا يتمه في مسجد بيته من غير ضرورة وانما قيد بالضرورة
فانه اذا اتمه في مسجد بيته لضرورة جاز فانه اذا اعتكف في مسجد فانهدم فهذا عذر ويخرج الى مسجد اخر
لانه مضطر في الخروج فصار عفوا ولان المسجد بعد الانهدام خرج من ان يكون معتكفا والمعتكف مسجد
يصلي فيه الصلوات الخمس بالجماعة ولا تتاتى ذلك في المسجد المهدوم فكان عذرا في التحول الى مسجد اخر كذا
في شروط المبسوط ولو خرج من المسجد ساعة بغير عذر فسد اعتكافه عند ابي حنيفة رضي الله عنه وفي
المبسوط وقول ابي حنيفة اقيس وقولهما اوسع قالا اليسير من الخروج عفو لدفع الحرج وان لم يوجد فيه
كثير ضرورة فانه اذا خرج لحاجة الانسان لا يومر بان يسرع المشي وله ان يمشي على التودة فظهر ان
القليل من الخروج عفو والكثير ليس بعفو فجعلنا الحد الفاصل الكثر من يوم وليلة كما قلنا في نية الصوم
في رمضان اذا وجدت في اكثر اليوم جعلت كوجودها في جميع اليوم لما ان الاقل تابع للاكثر وابو حنيفة
يقول ركن الاعتكاف في المسجد والخروج ضده فيكون مفوتا ركن العبادة والقليل والكثير في هذا
سواء كالاكل في الصوم والحدث للطهارة وذكر في الذخيرة هذا كله في الاعتكاف الواجب بان
اوجب الاعتكاف على نفسه واما في اعتكاف النفل وهو ان يشرع من غير ان يوجبه على نفسه
لا باس بان يخرج بعذر وبغير عذر في ظاهر الرواية فان اعتكاف التطوع غير مقدر في ظاهر
الرواية على ما ذكرنا لان النبي عليه السلام لم يكن له ماوى الا المسجد اي في غالب احواله لم يتخذ موضعا
اخر ماوى الا المسجد فكان اكله متحققا فيه حينئذ ولا باس بان يبيع ويبتاع من غير ان يحضر السلعة
اي من غير ان يحضر المسجد السلعة لما ان الاحضار يتعدى الى المفعولين كقوله تعالى واحضرت الانفس
الشح ثم هذا الذي ذكره من اباحة البيع والشرا معناه اذا باع واشترى لنفسه لحاجته الاصلية لانه
امر لا بد واما اذا باع واشترى للتجارة يكره لان المسجد بني للصلوة لا للتجارة كذا في التجنيس ويدل
على صحة هذه الرواية ايضا ما ذكره في الكتاب بقوله ويكره لغير المعتكف البيع والشرا في المسجد للحديث
فعلم بهذا ان اباحة البيع والشرا لاجل الضرورة والثابت بالضرورة يتقدر بقدر الضرورة وهي الشرا
والبيع فيما لا بد منه في معاشه دون غيره ولا يتكلم الا بخير فان قلت هذا النفي والاثبات من المستثنى
منه والمستثنى ثابت في حق كل مسلم فما وجه تخصيصه بالمعتكف قلت لان هذا من نظير قوله تعالى فلا
تظلموا فيهن انفسكم وقوله تعالى ومن يرد فيه بالحاد بظلم ولفظ مختصر القدوري في الحج بقوله وينفي
ما نهى الله تعالى عنه من الرفث والفسوق والجدال والظلم حرام في كل وقت ومكان والاتقا مما نهى الله تعالى
من تلك الاشيا الثلثة المذكورة واجب في كل وقت ومع ذلك خصه بالذكر في ذلك الوقت والمكان
لبيان عظم حرمة الظلم في ذلك الوقت والمكان بالنسبة الى ساير الاوقات والاماكن فكان معناه ولا يتكلم
الا بخير في جميع الاوقات خصوصا في حالة الاعتكاف فان حرمة التكلم بالشر فيها اشد بالنسبة الى ساير
الاوقات ويكره له الصمت قيل يعني الصمت ان ينذر بان لا يتكلم اصلا كما في شريعة من قبلنا وقيل ان يصمت

ولا يتكلم اصلا من غير نذر سابق كذا قاله الامام بدر الدين الكردري لكن تعليل الكتاب بقوله بان صوم الصمت
ليس بقربة في شريعتنا وكذا ذكر في المبسوط يابى هذا التاويل حيث اطلق اسم الصوم وهو ينصرف الى الصوم
المعهود فكان معناه ويكره ان ينوي الصوم المعهود وهو الامساك عن المفطرات الثلث مع زيادة نية ان
لا يتكلم ويؤيد هذا التاويل ما ذكر في الكشاف والتيسير فقال في الكشاف في قوله تعالى اني نذرت
للرحمن صوما وقيل صياما الا انهم كانوا لا يتكلمون في صيامهم وقد نهى رسول الله عليه السلام عن صوم
الصمت لانه نسخ في امته وفي التيسير قوله اني نذرت للرحمن صوما اي التزمت صمتا وامساكا عن الكلام
وقيل اي حقيقة صوم وكان صومهم فيه الصمت فكان ذكره ذكره والتزامه التزامه وكان جواز
ذلك في تلك الشريعة وقد نسخ ذلك فينا وقد وردت رواية منصوصة مؤيدة لما ذكرت من
التاويل بخط شيخي رحمه الله منقولا عن كشف الاسرار وقال محمد بن قدامة الزاهد البلخي قال حدثنا
شجاع بن محمد البغدادي قال حدثنا زكريا بن زائدة قال حدثنا ابو حنيفة عن عدي بن ثابت عن ابي
حازم عن ابي هريرة رضي الله عنهم قال نهى عن صوم الوصال وصوم الصمت قال زكريا بن زائدة فقلت
لابي حنيفة ما صوم الصمت فقال ان يصوم ولا يكلم احدا في يوم صومه ويحرم على المعتكف الوطي ولا
يقال كيف يساله الوطي وهو في المسجد لانا نقول اجاز للمعتكف الخروج للحاجة الانسانية
فعند ذلك ايضا يحرم عليه الوطي حتى يفسد اعتكافه لما ان اسم المعتكف لا يزول عند خروجه لذلك
ورتب ذلك الحكم على المعتكف وكذا المس والقبلة لانه من دواعيه فيحرم عليه الخ وشرح هذا
ما ذكر في الايضاح فقال فرق بين هذا والصوم فان التقبيل والمس لا يحرم بالصوم ويحرم بالاعتكاف
لان الجماع ليس بحرام في باب الصوم لان الصوم عبادة والكف عن الجماع ركن فيه وركن العبادة يجب ان
يكون بالكف عن الفعل الحلال والحرمة انما تثبت لفوات الركن فاذا بقي الفعل حلالا في نفسه ولكن
لغيره وهو ضرورة وجوب الكف عن الجماع لم يتعد الحرم الى القبلة والملامسة الا اذا خاف الوقوع في
الجماع وفي باب الاعتكاف الركن هو اللبث في المسجد لا الكف عن الجماع فكان الجماع محظورات اللبث والدليل
عليه انه ثبت بالنهي وموجب النهي الحرمة فتعدت الحرمة الى التقبيل واللمس من توابع المحظورات كما في الحرام
وحاصل هذا الكلام راجع الى ما اشرنا اليه في الوافي في فصل حكم الامر والنهي في ضد ما نسبا اليه وهو ان
حرمة الوطي انما تثبت بالنهي تعدت الحرمة الى دواعي الوطي في حق المحرم والمعتكف ومستبري الجارية فان
الحرمة تثبت في هذه المواضع بقوله تعالى فلا رفث ولا فسوق وقوله ولا تباشروهن وانتم عاكفون
في المساجد وقوله عليه السلام الا لا توطا الحبالى حتى يضعن حملهن ولا الحبالى حتى يستبرين بحيضة وانما
يثبت حرمة الوطي بالامر لا يتعدى الحرمة دواعيه كما في حالة الحيض وحالة الصوم فان الحرمة فيهما تثبت
بقوله تعالى فاعتزلوا النسا في المحيض وقوله ثم اتموا الصيام الى الليل بعد ذكر المفطرات الثلث اي كفوا
عن هذه الجملة ثم المعنى الداعي الى الفرق وهو ان الحرمة حكم خاص للنهي لانه لتحريم الفعل والمنع عنه فكانت
الحرمة مقصودة فيه فتعدت الى دواعيه لقوة زيادة الاهتمام فيها واما الحرمة في الامر انما تثبت

النهي الثابت في ضمن الامر فكان تحقق تلك الحرمة من ضرورة ان لا يفوت المامور به فلم يكن الحرمة فيه مقصودة
فلم يتعدى الى دواعيه لانعدام زيادة القوة في الحرمة **قوله** بخلاف الصوم لان الكف ركنه لا محظوره
اي لان الكف ركن الصوم لا محظور الصوم **فان قلت** في هذا اللفظ اشتباه فانه انما ذكر قوله لا محظوره
للفرق بين الصوم والاعتكاف فحينئذ يجب ان يكون الكف عن الوطء ودواعيه محظور الاعتكاف وليس كذلك
بل الوطء ودواعيه محظور الاعتكاف في الكف عنه **قلت** معنى قوله لان الكف ركنه لا محظوره اي لان الكف
انما وجب في الصوم لتحقيق ركنية الكف لا للاحتراز عن المحظور بخلاف الاعتكاف فان وجوب الكف هناك للاحتراز
عن محظور الاعتكاف لا لتحقيق ركن الاعتكاف فان جامع ليلا او نهارا عامدا او ناسيا بطل اعتكافه سواء
انزل او لم ينزل لقوله تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد فصار الجماع بهذا النص محظور الاعتكاف
فكان مفسدا له بكل حال كالجماع في الاحرام وذكر ابن سماعة رواية عن اصحابنا انه اذا كان ناسيا لا يفسد
اعتكافه به فان الاعتكاف فرع على الصوم والفرع ملحق بالاصل في حكمه ولهذا اكل المعتكف ناسيا شيئا
لم يضره لان حرمة الاكل لاجل الصوم لا لاجل الاعتكاف حتى اختص بوقت الصوم والاكل ناسيا لا يفسد
الصوم بخلاف ما اذا جامع ناسيا فحرمة الجماع لاجل الاعتكاف حتى يدوم الليل والنهار جميعا وقد بينا ان
ما كان حرمته لاجل الاعتكاف فيستوي فيه الناسي والقاصد بالقياس على الاحرام ومعنى الفرق انه اذا
اقترن بحاله ما يذكره يبتلى بالنسيان فيه عادة واذا لم يقترن بحاله ما يذكره يبتلى فيه بالنسيان
عادة فنعذر بالجهل ففي الاحرام هيئة المحرمين مذكرة له وفي الاعتكاف كونه في المسجد مذكرة له فاما في الصوم
فلم يقترن بحالة ما يذكره لانه غير ممنوع عن التصرف في الطعام في حالة الصوم الا ترى ان في الاكل في
الصلاة سوى بين النسيان والعمد لانه اقترن بحالة ما يذكره وفي السلام فصل بين النسيان والعمد لانه من
جنس اذكار الصلاة كذا في المبسوط ولو جامع فيما دون الفرج فانزل او قبل او لمس يبطل اعتكافه وقوله فانزل
مشروط في القبل واللمس ايضا في حق بطلان الاعتكاف وان كان ظاهر اللفظ لا يقتضيه حيث اطلقهما عن اية
الشرط فكان هذا نظير ما ذكره الطحاوي من حيث الظاهر على اصلنا في المطلق غير محمول على المقيد وان كانا في حادثة
واحدة ولكن الرواية في فتاوي الامام الولوالجي على ان الانزال شرط في التقبيل واللمس لافساد الاعتكاف
فقال ان التقبيل واللمس بدون الانزال لا يفسد الاعتكاف ولكنه حرام لانه اذا اتصل به الانزال حرم لان الجماع
محظور اعتكافه فما هو من توابعه يكون محظورا ايضا بخلاف الصوم لان الجماع ليس بمحظور الصوم بل هو نقيض
لان الركن هو الكف عن قضاء الشهوتين وهذا الركن لا يفوت بالمس والتقبيل وانما يفوت بالجماع ولو لم ينزل لا يفسد
لا لقوله وان كان محرما لانه ليس في معنى الجماع لا يصلح لاثبات الفرق في ان ذلك الفعل محرم في الاعتكاف
وغير محرم في الصوم ولكن يصلح دليلا لاثبات التسوية في عدم افساد الاعتكاف والصوم ولكن معنى الفرق
بين كونه محرما هنا وغير محرم في الصوم قد ذكرناه مرتين فتذكر **فان قلت** هلا جعلت نفس المباشرة مفسدة
من غير انزال بظاهر قوله تعالى ولا تباشروهن ولكن يتحقق في الجماع فيما دون الفرج **قلت** لان مجازها
وهو الجماع مراد فيبطل ان يكون الحقيقة مرادة لان الاعتكاف معتبر بالصوم فيما هو نفس المباشرة لا يفسد

الصوم كذا هنا كذا ذكر السؤال والجواب في الاسرار ومن اوجب على نفسه اعتكاف ايام لزمه اعتكافها بلياليها بان
قال علي ان اعتكف شهرا ولم ينو شهرا بعينه فهو متتابع عليه ليلا ونهارا يفتتحه متى شاء وان فرقه
استقبله وقال زفر هو بالخيار ان شاء تابع وان شاء فرق لان الاعتكاف فرع على الصوم فان ما لا اصل له في
الفرائض لا يصح التزامه بالنذر ولا اصل للاعتكاف في الفرائض سوى الصوم ثم التتابع في الصوم لا يجب
بمطلق النذر فكذلك في الاعتكاف ولنا ان الاعتكاف يدوم بالليل والنهار جميعا فمطلق ذكر الشهر والايام
فيه يكون متتابعا كاليمين اذا حلف لا يكلم فلانا شهرا او عشرة ايام والآجال في الاجارات بخلاف الصوم
فانه لا يدوم الليل والنهار كذا في شرح المبسوط **قلت** حاصل هذا ان اعتكاف الايام منكرا يلحق بالاجارات
والايمان في شرط التتابع ويلحق بالصوم في حق عدم الاتصال بالوقت الذي نذر فيه بل له ان يعين
اي ايام شاء واي شهر شاء لانه التزم اياما منكرة فلا يتعين الا بالتعيين **فان قلت** ما ذكر في اصل
المسئلة وهو قوله ولو اوجب على نفسه اعتكاف ايام لزمه اعتكافها بلياليها مشكل على ما ذكر في اصول
الفقه ان اليوم اذا قرن بفعل ممتد يراد به بياض النهار خاصة كما في قوله امرك بيدك يوم يقدم فلان
ثم هنا الاعتكاف فعل ممتد فيجب ان يراد بالايام النهر دون الليالي وعند الاطلاق عليهما يكون
اليوم بمعنى الوقت مع ان الفعل المقرون به ممتد وهو خلاف رواية اصول الفقه **قلت** سقوط اختصاص
بياض النهار منفردا ههنا انما نشأ بذكر الايام بلفظ الجمع وهي متناولة ما بازائها من الليالي الا ان يكون
اسم اليوم منطلقا على الوقت بخلاف مسئلة الامر باليد فان اليوم هناك مذكور بلفظ الفرد فوزان
تلك المسئلة ان يوجب على نفسه ههنا بلفظ اليوم بان قال لله علي ان اعتكف يوما حيث يختص ذلك
ببياض النهار والمسئلة في التحفة وفي الكتاب ايضا اشارة اليه بعد هذا واما لو نوى اياما معينة او شهرا
معينا يجب عليه اعتكاف تلك الايام وذلك الشهر ولو ترك اعتكاف يوم يجب عليه باقي الشهر ويقضي يوما
ولا يلزمه الاستقبال لان التتابع ثبت ضمنا لمجاورة الايام لا بالنذر كذا في التحفة وان نوى النهار خاصة
صحت نيته لان حقيقة اليوم لبياض النهار فكان ناويا الحقيقة كلامه فيصح وهذا بخلاف ما لو اوجب على
نفسه اعتكاف شهر بغير عينه فنوى الايام دون الليالي او الليالي دون الايام لا يصح لما ان الشهر اسم لثلثين
يوما وثلثين ليلة وتسعة وعشرين يوما وليلة وليس باسم عام واسم العدد لا ينطلق على ما دونه لكن
العدد اصلا كاسم العشرة لا ينطلق على الخمسة لا حقيقة ولا مجازا اما العدد يحتمل الاستثناء فلذلك صح
ان يوجب على نفسه اعتكاف شهر الا الايام او الليالي لان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا فصار كانه قال
لله علي ان اعتكف ثلثين يوما لكن عند استثناء الايام لا يجب عليه شيء كما اذا اوجب اعتكاف ثلثين ليلة ونوى
الليل دون النهار يصدق ولا يصح الاعتكاف لعدم وقت الصوم كذا في مبسوط فخر الاسلام والتحفة ومن اوجب
اعتكاف يومين يلزمه بليلتيهما حتى اذا اعتكف يجب عليه ان يدخل المسجد قبل غروب الشمس فاقام فيه
ليلته ويومها والليلة الاخرى ويومها الى ان تغرب الشمس وكذلك هذا في الايام الكثيرة وكذا اذا ذكر ثلثة ايام او اكثر
والجواب فيهما جميعا على ما ذكر قبل هذا **قوله** وقال ابو يوسف لا يدخل الليلة الاولى **قلت** كان من حقه

ان يقال وعن ابي يوسف كما هو المذكور بلفظ عنه في نسخ شروح المبسوط والجامع الكبير لما ان هذه الرواية
غير ظاهرة عنه والدليل على هذا ما ذكر في الكتاب حجتهما بقوله وجه الظاهر وهو الاوفق لمذهبه ايضا
لان المثنى غير الجمع فلما كان غير الجمع كان لفظ المثنى ولفظ الفرد سواء ثم ان في لفظ الفرد بان قال لله
علي ان اعتكف يوما لا يدخل ليلته بالاتفاق فكذا في التثنية الا ان الليلة المتوسطة تدخل ضرورة اتصال
بعض الاخر بالبعض وهذه الضرورة لا توجد في الليلة الاولى وجه ظاهر الرواية ان في المثنى معنى الجمع قال
عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة فكان هذا والمذكور بلفظ الجمع سواء الا ترى انه لو قال ليلتين صح
نذره بخلاف ما لو قال ليلة واحدة كذا في المبسوط قلت قوله في المبسوط لو قال ليلتين صح نذره اي اذا
لم ينو الليلتين خاصة بل نوى اليومين مع الليلتين فاما اذا نوى الليلتين خاصة لا يصح نذره في ما قد
ذكرناه فان قلت كيف ترك علماؤنا الثلاثة اصلهم في هذه المسئلة حيث الحق ابو يوسف التثنية بالفرد
ههنا وهما الحقاها بالجمع وهذا لعكس من مذهبهم بعينه في مسئلة الجمعة فكان هذا منهم تناقضا قلت انما
تركوا بدليل لاح لهم في الموضعين والعمل بالدليل في كل موضع على ما يليق بذلك الموضع لا يكون تناقضا وقد ذكرنا
مثل هذا في باب الامامة امامة المتيمم للمتوضئين اما الوجه لهما فظاهر وهو العمل بالاحتياط في الموضعين
جميعا اما في الجمعة فلجماعة شرط على حدة بالاتفاق وفي اقامة التثنية مقام الجمع نوع تردد لتجاذب
طرفي الفرد والجمع اذ هي بينهما وفي الاكتفاء بالفرض الاصلي وهو الظهر خروج عن فرض الوقت بيقين فيما
اذا استجمعت شرائط الجمعة خصوصا فيما اذا وقع التردد في وجود شرطها فكان في توقيف امر الجمعة الى
وجود الجماعة بيقين يصلي فرض الظهر عند وقوع التردد في وجود الجماعة وفيه خروج عن عهدة فرض الوقت
بيقين فكان عملا بالاحتياط واما وجه الاحتياط هنا فظاهر لان فيه ايجاب اليومين مع الليلتين فكان هو
احوط من ايجاب يومين بليلة والى هذا اشار في الكتاب بقوله احتياط لامر العبادة واما ابو يوسف فنقول كان
من حق حكم التثنية ان يغاير حكم الجمع في كل موضع لان فيه عملا بالاوضاع وهو وحدان وتثنية وجمع الا اني
قد وجدت في الجمعة ان يكون حكم التثنية كحكم الجمع وهو مخصوص بذلك الموضع لا في غيره لما ان في التثنية معنى
الاجتماع ايضا فكانت التثنية في تحقيق معنى الاجتماع كالجمع فكانت جماعة لما ان الجمعة انما سميت جمعة لوجود
الاجتماع وقد وجد هو في التثنية واما في غيرها لم يوجد شي يدل على الاجتماع فكان العمل بحقيقة الاوضاع اولى والله اعلم

## كتاب الحج

قرن الصوم بالحج لان كلا منهما عبادة هجران عن المالوف
لكن في الصوم هجران عن المالوف النفساني وهو نفسه شي داخلي ومرتب فيه وفي الحج هجران عن الاهل والوطن وهما
شيئان خارجان فكان ان يقدم ما هو اكثر لصوقا به اولى واليه وقعت الاشارة في قوله تعالى فانذر عشيرتك الاقربين
ولان النفس عدو الله تعالى فكان في الصوم مطالعة الله وقهر عدوه وفي الحج مطالعة مجردة فكان تقديم الشي الذي
هو مشتمل على خصلتين محمودتين اولى من تقديم شي وهو مشتمل على خصلة فرد واما تقديم الحج على النكاح فظاهر لما ان الحج
من الاركان الخمسة في الدين والنكاح من المعاملات ثم لما كانت هذه العبادة اشق العبادات كان فيهما في التحريض
على الاتيان بها فمنها انها سميت بالحج الذي هو القصد فانه عمل بالقلب لتكون اشارة الى شرف هذه العبادة لما ان شرف

العمل يزداد بشرف العامل الا ترى الى قوله تعالى ومن يقنت منكن لله ورسوله وتعمل صالحا نؤتها اجرها مرتين
في حق ازواج النبي عليه السلام فالقلب رئيس الاعضاء فلذلك عمله رئيس الاعمال وهذا لان الحج انموذج الحشر
لما انهم محشورون في العرصات حفاة عراة بهما من الى دعوة الرب محاصرين لاحقا الانس والسكينة كما ان
اشرف حالات المرء ان يكون مومنا في العرصات فكذا اشرف احواله ان يكون محرما في عرصات ومنها توطين
النفس على فراق الاهل والولد اذ لا بد من مفارقتهم فلو فارقهم فجاءة بالكره يلزم الباقين منه امر عظيم
عند صدمة الفراق ومنها نزع مادة الشح عن صدره فان الشحيح هو الذي يشح على نفسه اولا فاذا خرج الى
هذا السفر لا يمكنه ان يبخل على نفسه لخوف التلف فيعتاد الجود على نفسه فيتعدى عادته حينئذ منه الى الغير
فينال محمدة الاسخيا ومنها اعتياد التوكل اذ لا يمكنه ان يحمل مع نفسه جميع ما يحتاج اليه فلا بد من التوكل
في نفسه وفيما في يده لان المسافر وما في يده على قلت الا ما وقى الله وكذلك فيما لم يحمله مع نفسه لانه
لا يحافظه بنفسه لمفارقته فلا بد من التوكل فيه ثم يتعدى عادة توكله منه الى الغير فينال درجة المتوكلين
وفوائد اخر ثم يحتاج الى بيان تفسير الحج لغة وشريعة وبيان صفته وسببه وشرطه وركنه وواجباته
وسننه ومحظوراته اما تفسيره لغة فهو عبارة عن القصد منه قول المخبل السعدي يحجون سب الزبرقان
المزعفرا اي يقصدون له معظمين اياه واما تفسيره شرعا فهو عبارة عن زيارة البيت على وجه التعظيم لاداء
ركن من الدين عظيم ولا يتوصل الى ذلك الا بقصد وعزيمة وقطع مسافة بعيدة فالاسم شرعي فيه معنى اللغة
واما صفته فانه فريضة ثبتت فرضيتها بالكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى ولله على الناس
حج البيت من استطاع اليه سبيلا انه قال في الكشاف في هذا الكلام انواع من التاكيد والتشديد منها قوله
تعالى ولله على الناس حج البيت يعني انه حق واجب لله في رقاب الناس لا ينفكون عن ادائه والخروج عن عهدته
ومنها انه ذكر الناس ثم ابدل عنه من استطاع اليه سبيلا وفيه ضربان من التاكيد احدهما ان الابدال
تثنية للمراد وتكرير له والثاني ان الايضاح بعد الابهام والتفصيل بعد الاجمال ايراد له في صورتين مختلفتين
ومنها قوله تعالى ومن كفر مكان قوله ومن لم يحج تغليظا على تارك الحج ولذلك قال عليه السلام من مات ولم يحج فليمت
ان شاء يهوديا او نصرانيا ومنها ذكر الاستغنا عنه وذلك مما يدل على المقت والسخط والخذلان ومنها قوله
عن العالمين ولم يقل عنه وفيه من الدلالة على الاستغنا عنه ببرهان لانه اذا استغنى عن العالمين تناوله
الاستغنا لا محالة ولانه يدل على الاستغنا الكامل فكان ادل على تعظيم السخط واما السنة فهي ما ذكرنا من
الحديث وقوله عليه السلام بني الاسلام على خمس فمنها الحج والاجماع منعقد على فرضيته من غير نكير واما
سببه فالبيت قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت فالاحكام تضاف الى اسبابها وهو الاصل المعروف ولهذا
لا يجب في العمر الا مرة واحدة لان سببه وهو البيت غير متكرر واما شرطه فنوعان شرائط الاداء وشرائط
الوجوب فشرائط ادائه ثلثة الاحرام والمكان وهو البقعة المعظمة والزمان وهو اشهر الحج فلا يجوز
شي من افعاله نحو الطواف والسعي قبل اشهر الحج ويفوت الحج بانقضاء الاشهر وشرائط وجوبه خمسة الاسلام
والحرية والعقل والبلوغ والوقت حتى لا يجب قبل اشهر الحج واما ركنه فشيئان الوقوف بعرفة وطواف الزيارة

ولكن الوقوف اقوى من الطواف بدليل انه يفسد الحج بالجماع قبل الوقوف ولا يفسد قبل الطواف واما واجباته
فخمس الوقوف بمزدلفة والسعي بين الصفا والمروة ورمي الجمار والحلق وطواف الصدر للآفاقي واما
سننه فاربع طواف القدوم والرمل والطواف والسعي بين الميلين الاخضرين سعيا والبيتوتة بمنى في ايام
الرمي واما محظوراته فنوعان احدهما ما يفعله في نفسه وذلك ستة الجماع والحلق وقلم الاظفار والتطيب
وتغطية الراس والوجه ولبس المخيط والثاني ما يفعله في غيره وهو التعرض للصيد في الحل والحرم وقطع
شجر الحرم كذا في الجامع الصغير لقاضي خان والتحفة وغيرهما قوله الحج واجب على الاحرار البالغين
بحواب ذكر الوجوب ههنا الجواب ذكر الوجوب في قوله الزكوة واجبة وقد مر فان قلت ما فائدة الجمع ههنا
بقوله الاحرار البالغين العقلاء مع ان حرف التعريف يبطل معنى الجمعية للمعرف ولم يفرد كما افرد بالزكوة
بقوله الزكوة واجبة على الحر البالغ العاقل قلت نعم كذلك الا انه قد يلمح جانب الجمعية ايضا في مواضع من
الاتفاق كما في الاقرار والخلع في الوصية في قوله لفلان علي من الدراهم وفي قولها اخلعني على ما في يدي من
الدراهم وفي قوله اوصيت بثلث مالي للفقراء فلما كان كذلك فقد اخرج الكلام هنا مخرج العادة في ارادة
الجمعية فان العادة جرت فيما بين الحاج وقت خروجهم الى بيت الله بالجماعة الكثيرة والطائفة العظيمة من
الرفقة بخلاف الزكوة فان الاخفا خير من الابدا قال الله تعالى وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم او لان
الوجوب ههنا اعم على المكلفين نظرا الى السبب فان السببية للبيت في الحج ثابتة في حق الكل حتى قال بعض
العلماء بالوجوب على كل صحيح مكتسب بخلاف الزكوة فان سببها النصاب النامي وهو يتحقق في حق شخص
دون شخص فكانت ارادة زيادة التعميم ههنا اوفق فلذلك اتى بصيغة الجمع مع حرف الاستغراق اذا
قدروا على الزاد والراحلة اي اذا قدروا عليهما بطريق الملك والاستيجار لا بطريق الاباحة والعارية
فانه ذكر في التحفة لا يجب الحج عندنا بوجوب الزاد والراحلة بطريق سواء كانت الاباحة من جهة من
لا منة له عليه كالوالدين المولودين او من جهة من عليه منة كالاجانب وقال الشافعي ان كان من جهة من
لا منة له عليه يجب عليه الحج وان كانت من جهة الاجنبي فله فيه قولان واما اذا وهبه انسان ما لا يحج
به لا يجب عليه القبول عندنا وعنده يجب في قول وفي قول لا يجب واصله ان القدرة بالملك هو الاصل في توجه
الخطاب فاضلا عن المسكن وما لا بد منه وعن نفقة عياله وانتصاب فاضلا على الحال من الزاد والراحلة
كان من حقه ان يقال فاضلين لكن افرده على تاويل كل واحد منهما ومعنى الكلام اذا قدروا على الزاد والراحلة
بطريق الملك او الاستيجار على وجه يفضل قدر ذلك الملك والاستيجار عن حاجته الاصلية فان المال
المشغول بالحاجة الاصلية ملحق بالعدم فلا يكون به مستطيعا وفي الايضاح وذكر ابن شجاع اذا
كانت له دار لا يسكنها وعبد لا يستخدمه وما اشبه ذلك يجب عليه ان يبيعه ويحج به ويحرم عليه الزكوة
اذا بلغ نصابا لانه فاضل عن حاجته فيحصل الاستطاعة به فاما المشغول بالحاجة فله حكم العدم
فان امكنه بيع منزله وان يشتري بثمنه دارا دون منه ويحج بالفضل لم يجب عليه ذلك وان اخذ
به فهو افضل لانه اذا كان مشغولا بالحاجة صار كالعدم ولم يعتبر في الحاجة قدر ما لا بد منه الا ترى

انه لا يجب عليه بيع المنزل والاقتصار على السكنى وذكر في فتاوى قاضي خان ومن الشرائط الاستطاعة
وهو ان يملك الرجل مالا فاضلا عن مسكنه وفرشه وثياب بدنه وفرسه وسلاحه ونفقة عياله
واولاده الصغار مدة ذهابه وايابه وان بلغ ما يكفي ذلك الفاضل للزاد والراحلة او زاملة او شق محمل
كان عليه الحج وقال بعض العلماء ان كان الرجل تاجرا يكتسب ما لو دفع منه الزاد والراحلة لذهابه وايابه
ونفقة اولاده وعياله من وقت خروجه الى وقت رجوعه ويبقى بعد رجوعه راس مال التجارة التي كان
يتجر بها كان عليه الحج والا فلا وفي المحترف مقدار ما يبقى له الات حرفته بعد رجوعه كان عليه الحج والا
فلا وان كان حراثا يملك ما يكفي للزاد والراحلة ويبقى الات الحراثين من البقر ونحو ذلك كان عليه الحج
والا فلا هذا اذا كان افاقيا وان كان مكيا او ساكنا بقرب مكة كان عليه الحج وان كان فقيرا لا يملك الزاد
والراحلة ثم هو واجب على الفور عند ابي يوسف اي بعد استجماع شرائط الوجوب يجب على الفور حتى ياثم
بالتاخير عند ابي يوسف رواه عنه بشر والمعلى وعن ابي حنيفة ما يدل عليه اي على الفور وهو ما ذكر
ابن شجاع عن ابي حنيفة قال سئل عمن له مال ايحج به ام يتزوج فقال بل يحج به فذلك دليل على ان الوجوب
عنده على الفور كذا ذكره في المبسوط في باب الحج عن الميت وغيره ثم وجه الاستدلال بهذا على الفور
هو ان بالتزوج يحصل تحصين النفس والتحصين واجب في كل الاحوال وبالاشتغال بالحج يفوت
التحصين فلو لم يكن الوجوب على الفور لا معنى للامر بالاشتغال بالحج الذي يفوت به التحصين مع ان
الاشتغال بالتزوج لا يؤدي الى تفويت الحج بل هو اداء في كل وقت يؤديه ومن الجائز ان يجد مالا
اخر يحج به لما ان المال غاد ورائح فيثبت امره بالحج ان عنده الوجوب على الفور قوله وعند محمد والشافعي
رحمهما الله على التراخي ولكن بين قوليهما فرق وهو ان عند محمد يسعه التاخير فشرط ان لا يفوته بالموت فان
اخر حتى مات فهو اثم بالتاخير وعند الشافعي لا ياثم بالتاخير وان مات واستدل محمد بتاخير رسول الله
عليه السلام الحج بعد نزول فرضيته فانها نزلت في فرضية الحج في سنة ست من الهجرة وحج رسول الله عليه
السلام في سنة عشر والمعنى فيه ان الحج فرض العمر فكان جميع الوقت وقتا لادائه بدليل انه اذا اخر كان
مؤديا لا قاضيا وابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله استدلا بقوله عليه السلام من وجد زادا وراحلة تبلغه الى
بيت الله ولم يحج فلا عليه ان يموت يهوديا او نصرانيا وقال عمر رضي الله عنه لقد هممت ان انظر الى من وجد الزاد
والراحلة ولم يحج فاضرب عليهم الجزية والله ما اراهم مسلمين قالها ثلثا والمعنى هو ما ذكرنا في الكتاب واما
تاخير النبي عليه السلام فقد منع ذلك بعض مشايخنا فقالوا نزول فرضية الحج بقوله ولله على الناس حج البيت
وانما نزلت هذه الاية في سنة عشر واما النازل سنة ست فقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وهو الامر بالاتمام
لمن شرع فيه فلا يثبت به ابتداء الفرضية مع ان التاخير انما لا يحل لما فيه من التعريض للفوت ورسول الله عليه
السلام يامن ذلك لانه مبعوث لبيان الاحكام للناس والحج من اركان الدين فامن ان يموت قبل ان يبينه للناس
بفعله ولان تاخيره كان بعذر وذلك ان المشركين كانوا يطوفون بالبيت عراة ويلبون تلبية فيها شرك
وما كان التغيير ممكنا للعهد حتى اذا تمت المدة بعث عليا رضي الله عنه حتى قرأ عليهم سورة براءة من الله ورسوله

وينادي الا لا يطوفن بهذا البيت بعد هذا العام مشرك ولا عريان ثم حج بنفسه ومن ذلك انه كان لا يستطيع
الخروج وحده بل يحتاج الى اصحاب يكونون معه ولم يكن ممكنا من تحصيل كفاية كل واحد منهم ليخرجوا
معه فلهذا اخر كذا في المبسوط ثم ثمرة الخلاف في ان الوجوب على الفور او على التراخي انما تظهر في حق الاثم
للعبد لا في حق القضاء والاداء ولا في حق نفي شرعية التطوع لما عرف في اصول الفقه وانما شرط الحرية
الخ فان قلت ما الفرق بين الصلوة والصوم وبين الحج من حيث المعنى في حق العبد حيث وجبت الصلوة
والصوم عليه ولم يجب الحج مع ان كلا منهما عبادة بدنية ولا خلف للحج يقوم مقامه في حق العبد بخلاف
الجمعة قلت الفرق بوجهين احدهما ان عبادة الحج لا يتاتى بدون المال غالبا لمباشرة الزاد والراحلة ولا
كذلك الصلوة والصوم والمال ملك المولى فلا يتملك العبد المال وان ملك فلم يجب لعدم ملك ما يتوسل به
فكان هذا نظير الجهاد فان ذلك عبادة بدنية ولكن لا يحصل هو بدون المال ظاهرا من الكراع والسلاح
فلم يجب عليه الجهاد لذلك فكذا هذا بخلاف الفقير فان اشتراط الزاد والراحلة في حقه للتيسير لا لاثبات
اهلية الوجوب فكان سقوط وجوب اداء الحج عن الفقير نظير سقوط وجوب اداء الصوم وصلوة الجمعة عن
المسافر حيث ان السقوط في كل منهم للترفيه فلذلك وجب على الفقراء بمكة ولم يجب على العبيد الذين
يكونون بمكة والثاني ان حق المولى في الحج يفوت في مدة طويلة مقدم حق العبد على حق الله تعالى لافتقار
العبد وغنى الله تعالى فلم يستثن هذه القدرة على مولاه بخلاف الصلوة والصوم فانه لا يخرج مولاه
باستثنائهما عن ملك مولاه كثير حرج فكان العبد لذلك في حقهما مبقي على اصل الحرية وهذا لان
ذات العبد ملك المولى فكان ما يحصل من منافع بدنه ايضا ملك المولى لما ان ملك الذات موجب لملك الصفات
تبعا الا ما استثني عليه من القرب البدنية التي لا تخرج باستثنائه كثير حرج وهي الصلاة والصوم فبقي
ذلك على اصل القياس لذلك وكذا صحة الجوارح شرط ايضا لان العجز دونه لازم اي يلزم العجز بدون صحة
الجوارح اي بغيرها كما في الاعمى والمقعد فلذلك ذكرهما بعده والاعمى اذا وجد ما يكفيه مؤنة سفره ووجد
زادا وراحلة لا يجب عليه الحج عند ابي حنيفة فان الاعمى اذا وجد قائدا يقوده الى الحج ووجد مؤنة القائد فعلى
قول ابي حنيفة في المشهور لا يلزمه الحج وذكر الحاكم الشهيد في المنتقى انه يلزمه الحج واما على قولهما فقد
ذكر شيخ الاسلام انه يلزمه الحج على قياس الجمعة والاعمى اذا ملك الزاد والراحلة ان لم يجد قائدا لا يلزمه
الحج بنفسه في قولهم وهل يجب الاحجاج بالمال عند ابي حنيفة لا يجب وعندهما يجب وان وجد قائدا عند ابي
حنيفة لا يلزمه الحج بنفسه كما لا يلزمه الجمعة وعن صاحبيه فيه روايتان فهما فرقا على احد الروايتين بين الجمعة
والحج وقالا وجود القائد الى الجمعة ليس بنادر بل هو غالب فيلزمه الجمعة ولا كذلك القائد الى الحج كذا في الذخيرة
وفتاوى قاضي خان واما المقعد فعن ابي حنيفة انه يجب عليه هذا رواية الحسن عن ابي حنيفة واما
في ظاهر رواية ابي حنيفة لا يجب الحج على الزمن والمفلوج والمقعد ومقطوع الرجلين وان ملكوا الزاد
والراحلة وهو رواية عنهما حتى لا يجب الاحجاج عنهم بما لهم لان الاحجاج بالمال بدل عن الحج بالبدن ولم
يجب على هؤلاء الحج لمكان العجز فكيف يجب عليهم البدل وفي ظاهر روايتهما يجب الحج عن هؤلاء اذا ملكوا الزاد

والراحلة

والراحلة قدر ما يحجون به او يحج معهم من يرفعهم ويضعهم ويقودهم الى المناسك والى حاجاتهم وهو رواية الحسن
عن ابي حنيفة حتى يجب على هؤلاء الاحجاج بما لهم لانه لزمهم الاصل وهو الحج بالنذر فيجب عليهم كذا في الذخيرة
ثم الاحجاج يصح من هؤلاء المعذورين حال حياتهم اذا ايسوا عن الاداء بالبدن وقال في المبسوط
فالمذهب عندنا ان المقعد والمعضوب اي الزمن لا يجب عليه الحج باعتبار ملك المال وعلى قول الشافعي
يجب وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة وحجته في ذلك حديث الخثعمية حيث قالت ان فريضة الحج ادركت
ابي شيخا كبيرا لا يستطيع ان يستمسك على الراحلة وقولها شيخا كبيرا نصب على الحال يعني لزمه الحج في هذه
الحالة ولم ينكر عليها رسول الله عليه السلام فدل ان الحج يجب على المقعد والمعضوب والمعنى فيه ان شرط الوجوب
التمكن من اداء الواجب فاذا صار اداء الواجب بالمال عند العجز عن الاداء بالبدن عرفنا ان شرط الوجوب يتم
به واذا جاز بقاء الواجب بعد وقوع الياس عن الاداء بالبدن ليؤدي بالمال فكذلك يثبت الوجوب بالبذل
ابتداء بهذه الصفة كالصوم في حق الشيخ الفاني فيجب باعتبار بدله وهو الفدية وحجتنا في ذلك قول الله تعالى
من استطاع اليه سبيلا فانما اوجب الله تعالى الحج على من يستطيع الوصول الى بيت الله والزمن لا يستطيع الوصول
الى بيت الله فلا يتناوله هذا الخطاب ثم رسول الله عليه السلام جعل الشرط ما لا يوصله الى البيت لقوله عليه السلام
من وجد زادا وراحلة يبلغانه بيت الله وزاد المقعد وراحلته لا يبلغانه بيت الله فصار وجوده كعدمه
ولان المقصود بهذه العبادة تعظيم البقعة بالزاد والمال يشترط ليتوسل به الى هذا المقصود وما هو المقصود
فائت في حق المعضوب فلا يعتبر وجود الشرط لان الشرط تبع والتبع لا يقوم مقام الاصل في اثبات الحكم
به ابتداء وان كان يبقى الحكم بعد ثبوته باعتباره واعتبار الانتهاء بالبقاء فاسد فانه اذا افتقر بهلاك
المال بعد ما وجب الحج عليه يبقى واجبا ثم لا يجب ابتداء على الفقير وليس هذا نظير الفدية في حق الشيخ لانها
بدل عن اصل الصوم بالنص فيجوز ان يجب الاصل باعتبار البدل وههنا المال ليس ببدل عن اصل الحج الا
ترى انه لا يتادى بالمال وانما يتادى بمباشرة النايب الحج عنه فاذا لم يكن المال بدلا عن اصل الحج لا يثبت
الوجوب باعتباره والروايات انما اختلفت في الخثعمية ففي بعضها قالت هو شيخ كبير وهذا بيان انه
في الحال بهذه الصفة لا انه في وقت الوجوب بهذه الصفة وهو قدر ما يكترى به شق محمل الشق الجانب
اي قدر ما يستاجر به جانب محمل لان المحمل جانبين ويكفي للراكب احد جانبيه او رأس زاملة الزاملة البعير
يحمل عليه المسافر متاعه وطعامه من زمل الشيء حمله يعني سرباري وقدر النفقة ذاهبا وجائيا راكبا
لا ماشيا بنفقة وسط بلا اسراف ولا تقتير معاملة الطريق وقت خروج اهل بلده كذا في شرح الطحاوي
وان امكنه ان يكترى عقبة العقبة النوبة وقول صاحب الايضاح او يكترى عقبة فيه توسع كذا في المغرب
وعقبة الاجير هو ان يستاجر اثنان بعيرا يتعاقبان في الركوب فرسخا فرسخا او منزلا منزلا كذا في الجامع
الصغير لقاضي خان وحق العبد مقدم على حق الشرع بامره قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا
ما اضطررتم اليه وقال عليه السلام اجب اخاك وافطر واقض يوما مكانه وذكر الامام التمرتاشي في باب
الرجل يدرك الفريضة من الجامع الصغير ان المراة اذا كانت تقدر قدرها وهي في الصلاة جاز لها القطع

وكذا المسافر إذا نوت دابته وكذا لو خاف الراعي على غنمه الذئب أو رأى أعمى على حريم بير وسعه قطعها في الملك
يقطع لأجل الدرهم وفي هذا كله تقديم لحق العبد على حق الشرع لغنى الله تعالى وافتقار العبد ولا بد من
أمن الطريق وهو أن يكون الغالب فيه السلامة فإن كان بينه وبين مكة بحر فهو عذر بمنزلة خوف الطريق
والفرات والدجلة والجيحون أنها ليست ببحار فلا يمنع الاستطاعة ثم تكلموا أن أمن الطريق وسلامة
البدن على قول أبي حنيفة رحمه الله ووجود المحرم للمرأة شرط لوجوب الحج أم لأدائه بعضهم جعلوها شرطا
للوجوب وبعضهم شرطا للأداء وهو الصحيح وثمرة الاختلاف فيما إذا مات قبل الحج فعلى قول الأولين
لا يلزمه الوصية وعلى قول الآخرين يلزمه كذا في الجامع الصغير لقاضي خان وفرق في الإيضاح على
قول البعض بين الزاد والراحلة وبين أمن الطريق حيث إن الزاد والراحلة شرط الوجوب إجماعا بخلاف
أمن الطريق فإنه شرط الأداء دون الوجوب على قول ذلك البعض فقال هو أن التمكن بالزاد والراحلة
يتحقق فإذا عدما لم يثبت الاستطاعة فأما خوف الطريق يعجز عن الأداء بعارض ومانع فلا ينعدم
به الاستطاعة اعتبر هذا بالمحسوسات فإن المقيد الممنوع عن المشي لا يكون نظير المريض الذي لا يقدر ويعتبر
في المرأة أن يكون لها محرم تحج به أو زوج شابة كانت أو عجوزا وصفة المحرم كل من لا يجوز مناكحتها على
التأبيد برضاع أو قرابة أو صهرية لأن الحرمة تزيل التهمة والحر والعبد والذمي فيه سواء إلا أن
يكون مجوسيا يعتقد إباحة نكاحها فلا تسافر معه وإن لم يكن لها محرم لا يجب عليها أن تتزوج ليحج بها كما
لا يجب على الفقير اكتساب المال لأجل الحج كذا في فتاوى قاضي خان والولي الحج ولا تحج بدون المحرم تخاف
عليها الفتنة فإن قلت يشكل على سفر الهجرة فإن المرأة إذا أسلمت في دار الحرب فلها أن تهاجر إلى
دار الإسلام بغير محرم مع أن الهجرة من دار الحرب إلى دار الإسلام ليست من الأركان الخمسة في الدين
وحجة الإسلام من تلك الأركان فيجب أن يجوز لها الحج المفروض وإن لم يكن لها محرم بطريق الأولى قلت
إن المهاجرة لا تنشئ سفرا ولكنها تقصد النجاة ألا ترى أنها لو وصلت إلى جيش من المسلمين في دار
الحرب حتى صارت آمنة لم يكن لها أن تسافر بعد ذلك من غير محرم ولأنها مضطرة هناك لخوفها على نفسها
ألا ترى أن العدة لا تمنعها من الخروج هناك وههنا لو كانت معتدة لم يكن لها أن تخرج للحج وتأثير فعل
المحرم في المنع من السفر كتأثير العدة فإذا منعت من الخروج لسفر الحج بسبب العدة فكذا بسبب فقد المحرم
كذا في المبسوط والمعنى الفقهي في هذا أن هذه سفرة تمنعها العدة فكذا عدم المحرم قياسا على السفر
المباح وعكسه سفر الهجرة وهذا لأن المرأة حرم عليها الخروج في العدة على الخصوص صيانة لحرمة حاجة
عليها وهي حرمة نكاح آخر بحق الأول فإذا انقطع الأول حرم عليها السفر بغير محرم صيانة لحرمة آخر
فإنها متى سافرت وحدها وخرجت من حصن يطمع فيها الرجال فإنها لحم على وضم والرجال بمنزلة الذباب
وحرمة الزنى فوق حرمة النكاح في العدة لأن الزنى يوجب الحد والنكاح في العدة لا فلما منعت من سفر
الحج لأدنى الحرمتين فللأعلى أولى فإذا لم تمنع الهجرة عدم المحرم فالعدة أولى فإن هذا الاستدلال فاسد
لأن العدة لم تمنع أصل الخروج وعدم المحرم لا نعلم لأن هذه الحرمة أخف قلنا إنما افترقا لأن الحرمة

بعدم المحرم نعم العدة أكده وهي تحتاج في العمر إلى الخروج لمصالح المعيشة فالأسباب تصير بالمطالعة
في العادات فاستثنى عن التحريم قدر الخروج لمصالح ملكها كذا في الأسرار ولنا أن حق الزوج لا يظهر
في حق الفرائض ألا ترى أنه لا يمنعها من صيام شهر رمضان والمولى لا يمنع مملوكته من أداء الصلوات الخمس
المفروضة لأن ذلك مستثنى من حقه فهذا مثله بخلاف ما إذا لم يجد محرما فإن هناك الفرض لم يتوجه عليها
لانعدام شرطه حتى لو كانت لا تحتاج بأن كان بينها وبين مكة مسيرة ثلاثة أيام فليس للزوج أن يمنعها
وإن لم تجد محرما لأن اشتراط المحرم للسفر لما دونه حتى لو كان الحج نفلا له أن يمنعها لأن حج التطوع
لم يصر مستثنى من حق الزوج لأن ذلك ليس بفرض عليها فإذا أحرمت بحجة التطوع كان للزوج أن يمنعها
ويحللها إلا أن ههنا لا يتأخر تحليله إياها إلى ذبح الهدي ولكن يحللها من ساعته وعليها هدي لتعجيل
الإحلال وعمرة وحجة لصحة شروعها في الحج بخلاف حجة الإسلام فإن هناك لا يتحلل إلا بالهدي وههنا
بعذر الخروج لحق الزوج وكما لا يجوز لها أن تبطل حق الزوج لا يكون أن يؤخر حق الزوج فكان له أن يحللها
من ساعته وتحليله لها أن ينهاها وتصنع بها أدنى ما يحرم عليها في الإحرام في قص ظفر أو غيره ولا يكون
التحليل بالنهي ولا بقوله حللتك وهو نظير الصوم إذا صح الشروع فيه لا يصير خارجا إلا بارتكاب
محظور كذا في المبسوط لأن إحرامهما انعقد لأداء النفل فلا ينقلب لأداء الفرض ثم ههنا شبهة ظاهرة
ترد على هذا وهي ما ذكره شمس الأئمة السرخسي في الجامع الصغير فقال فإن قيل فأين ذهب قولكم أن الإحرام
في باب الحج بمنزلة الطهارة في حق الصلاة ولو توضأ صبي ثم بلغ بالسن فصلى بتلك الطهارة جازت صلاته
قلنا الإحرام من وجه يشبه طهارة الصلاة ومن وجه يشبه بسائر أعمال الحج فهو يتصل به أداء
الأعمال فيكون من هذا الوجه ركنا والأخذ بالاحتياط في باب العبادات أصل وذكر هو رحمه الله وأيضا
في المبسوط ولو أن الصبي أهل بالحج قبل أن يحتلم ثم احتلم قبل أن يطوف بالبيت أو قبل أن يقف بعرفة لم
يجزه عن حجة الإسلام عندنا وعلى قول الشافعي يجزيه وهو بناء على ما بينا في كتاب الصلاة إذا صلى
في أول الوقت ثم بلغ في آخره عنده يجزيه عن الفرض ويجعل كأنه بلغ قبل أداء الصلاة وههنا أيضا يجعل كأنه
بلغ قبل مباشرة الإحرام فيجزيه ذلك عن حجة الإسلام قال الشافعي وهذا على أصلكم أظهر لأن الإحرام عندكم من
الشرائط دون الأركان ولهذا أصح الإحرام بالحج قبل أشهر الحج ولكنا نقول حين أحرم هو لم يكن من أهل أداء
الفرض فانعقد إحرامه لأداء النفل فلا يصح أداء الفرض به وهو نظير الضرورة إذا أحرم بنية النفل عندنا
لا يجزيه أداء الفرض به وعنده ينعقد إحرامه للفرض والإحرام وإن كان من الشرائط عندنا ولكن في بعض
الأحكام هو بمنزلة الأركان ومع الشك لا يسقط المريض الفرض الذي ثبت وجوبه بيقين فلهذا لا يجزيه
عن حجة بتلك الإحرام وذكر فخر الإسلام في الجامع الصغير فإذا وجد الإحرام في حالة الصغر لم ينعقد إلا
للنفل فلا يتصور أن ينقلب فرضا كالصبي يحرم للظهر ثم بلغ بالسن في خلال الصلاة فأتم صلوته أن ذلك
لا يجزيه عن الفريضة لأن إحرام الصبي غير لازم لأن ذلك الإحرام الذي باشره في حالة الصغر كان تخلقا
ولم يكن لازما عليه لعذر الصبي ألا ترى أنه لو أحصر لم يلزمه قضاء ولا دم ولو جنى والمحظور لم يلزمه شيء ولذا

جدد فالثاني فرض غير الاول لانه نفل فكان فرضه ومرة تجديد الثاني فسخ الاول او الاول محتمل للفسخ لكونه غير
لازم فانفسخ كرجل باع عبداً بالف ثم تبايعا بالف ومائة ان الاول ينفسخ ضرورة تجديد الثاني فكذلك هنا
واما احرام العبد فلازم في حقه لكونه مخاطبا حتى انه لو اصاب صيداً فعليه الصيام لانه صار جانيا على الاحرام
بقتل الصيد وهو ليس من اهل التكفير باراقة الدم ولا بالطعام فتكفيره بالصوم كما اذا حنث في يمين كان عليه
ان يكفر بالصوم فلا يتمكن بعد العتق من فسخ ذلك الاحرام وانما طريق خروجه من ذلك الاحرام اداء الافعال
فسواء جدد التلبية او لم يجدد فهو باق في ذلك الاحرام فلا يجزيه من حجة الاسلام كذا في المبسوط والجامع
الصغير لفخر الاسلام وحاصله ان الاحرام وان كان شرطا بدليل انه يستدام من اول الافعال الى اخرها كما في
سائر الشروط وبدليل جواز تقديمه على اشهر الحج كالطهارة على الصلوة لكن له احكام الاركان فقد ظهر في
حقه الا ترى ان فائت الحج ليس له ان يستديم الاحرام الى ان يؤدي الحج به في السنة القابلة ذكره في باب
المحصر من المبسوط ولو كان من الشرائط المحضة لكان له ذلك كما في الطهارة للصلوة ولما كره تقديمه على اشهر الحج
كما لا يكره تقديم الوضوء على الوقت ولا ينعقد احرامه لعمرتين او حجتين معا عند محمد اعتبارا بالاركان
حيث لا يصح كالطواف بعمرتين فلذلك عمل ابا الاحتياط بتجديد الاحرام في حق الصبي اذا بلغ اعتبارا بشبهه
الركنية

**فصل** لما ذكر من يجب عليه الحج وذكر شروط الوجوب وما يتبعها شرع في بيان
اول ما يلقيه يبتدأ بافعال الحج فيها وهي المواقيت التي لا يجوز ان يجاوزها الانسان الا محرما المواقيت جمع
الميقات وهو الوقت المحدود فاستعير للمكان كالمكان استعير للزمان في قوله تعالى هنالك الولاية اعلم ان
البيت لما كان معظما مشرفا جعل له حصن وهو مكة وحمى وهو الحرم وللحرم حرم وهو المواقيت حتى لا يجوز لمن
دونها ان يجاوزها الا بالاحرام تعظيما للبيت والاصل فيه ان كل من قصد ميقاتين لا يجوز الا بالاحرام ومن
قصد مجاوزة ميقات واحد حل له بغير احرام بيانه انه من اتى ميقاتا بنية الحج او العمرة او دخول مكة فانه
لا يجوز الا بالاحرام لانه قصد مجاوزة ميقاتين ميقات اهل الافاق وميقات اهل الحل والحيلة لمن اراد دخوله
بغير احرام ان يقصد الافاقي بستان بني عامر او غيره من الحل فلا يجب الاحرام لانه قصد مجاوزة ميقات واحد
كذا ذكره الامام المحبوبي ثم اعلم ان قدر المسافة من هذه المواقيت الخمسة الى مكة كم هو فمن ذات عرق الى
بستان بني عامر اثنان وعشرون ميلا ومن البستان الى مكة اربعة وعشرون ميلا ومن ذي الحليفة الى
الجحفة التي هي ميقات اهل الشام مائة وسبعة وخمسون ميلا ومنها الى مكة مائة ميل ومن المدينة
الى ذي الحليفة اربعة اميال ومن يلملم الى مكة مرحلتان ومن قرن الى مكة مرحلتان وكل ثلاثة اميال
فرسخ وكل ميل الفان وثلثمائة وثلث وثلثون خطوة ويكون الفرسخ على هذا القول سبعة الاف خطوة
وكل اربعة فراسخ بريد ومن بغداد الى مكة على طريق المدينة سبعمائة وثمانية وخمسون ميلا اعلم ان
البيت في وسط مسجد الحرام والمسجد وسط مكة والصفا والمروة خارج المسجد من الجانب الشرقي والصفا
في الجنوب والمروة في الشمال ومنى خارج مكة من جانب الشرقي يميل الى الجنوب قليلا ومزدلفة فوق منى من الجانب الشرقي ايضا
وعرفات فوق مزدلفة من الجانب الشرقي يميل الى الجنوب بحيث لو صلى رجل في موضع من هذه المواضع يتوجه الى المغرب الشمالي صورتها



اعلم ان الذراع اربعة وعشرون اصبعا مضمومة وذراع البيت الى جانب السماء سبعة وعشرون
ذراعا ومن الشامي الى الغربي اثنان وعشرون ومن الغربي الى اليماني اربعة وعشرون وشبر ومن اليماني
الى الحجر الاسود احد وعشرون ذراعا وشبر وعرض جدار البيت ذراعان وللبيت سقفان احدهما فوق الاخر
وعرض الباب اربعة اذرع وعرض سطح الكعبة ثمانية عشر ذراعا في خمسة عشر ذراعا والميزاب في وسط
الجدار الذي يلي الحجر وطول باب الكعبة الى جانب السماء سبعة اذرع وعشرة اصابع والباب من خشب الساج
مضبب بالفضة وعرض الملتزم وهو ما بين الباب الى الحجر الاسود اربعة اذرع وعرض الحجر القدر الذي
يرى شبر واربعة اصابع مضمومة وعرض الحجر الذي يصلى فيه سبعة اشبار وطوله عشرة اشبار ومن
الحجر الاسود الى المقام سبعة وعشرون ذراعا وموضع فيه زمزم من الكعبة في بعد ثلث وثلثين ذراعا
وذرع ما بين المقام الى زمزم احدى وعشرون ذراعا وذرع بئر زمزم من اعلاها الى اسفلها تسع
وستون وذرع عرض راس زمزم اربع اذرع في اربع اذرع واما المسجد فمن الجانب الشرقي الذي هو مقابل
باب الكعبة والمقام ثلثون طاقا ومن الاسطوانة ستة وتسعون اسطوانة كلها من مرمر او رخام
وفي هذا الجانب اربعة ابواب باب بني شيبة وباب النبي عليه السلام وباب الجنائز وباب علي رضي الله عنه وفي الجانب
الشامي وهو مما يلي الحطيم من الطاقات اربعة واربعون ومن الاسطوانة مائة وثمانية وثلثون وفيه ثلث
ابواب باب دار الندوة وباب دار العجلة وباب سدرة الوهط وفي الجانب الغربي وهو مما يلي خلف الكعبة من
الطاقات تسعة وثلثون ومن الاسطوانة مائة واربعون وفي هذا الجانب اربعة ابواب باب العمرة وباب
دار بيدر وباب ابراهيم عليه السلام وباب حزورة وفي الجانب الجنوبي وهو اليماني اربعة واربعون من الحجارة
وابوابه سبعة باب ابي جهل وباب العلافين وباب النمارين وباب الجماد وباب الصفا وباب الحناطين
وباب القابد وقيل في ذرع جميع المسجد مائة الف ذراع وعشرون الف ذراع وهذه صورة المسعى
والبيت وجبل ابي قبيس واعلم بان الصفا حيال الحجر الاسود ومنه يصعد الى الصفا والمروة جبلان
يشتد فيهما من سعى ولم يكن فيهما بناء ولا درج الى زمن ابي جعفر فبني هو على الصفا اثنتي عشرة درجة وعلى
المروة خمس عشرة درجة ومن الكعبة الى الصفا مائة ذراع واثنان وستون ذراعا والمسعى مائة ذراع
واثنا عشر ذراعا ومن الصفا الى المروة طواف واحد سبعمائة وسبعون ذراعا وشبر ولما منى فان حده من العقبة
الى محسر ومن جمرة العقبة وهي اول الجمار مما يلي مكة الى الجمرة الوسطى اربعمائة ذراع وسبع وثمانون ذراعا ومن
الوسطى الى الجمرة الاولى وهي التي تلي مسجد منى ثلثمائة ذراع وخمسة اذرع والمشعر الحرام ما بين جبلي مزدلفة
وحد محسر من القرن الاحمر الى منقطع السيل الذي يهبط الى بطن محسر ومن مزدلفة الى مسجد عرفات ثلاثة
اميال ومن مكة الى منا اربعة اميال ومن منا الى مزدلفة ثلاثة اميال ومن اول عرفات الى موقف الامام بريد
والبريد اثنا عشر ميلا وهي اربع فراسخ واما الحرم ذكر ابو الليث عن الهندواني ان الحرم من جانب المشرق
ستة اميال ومن الجانب الاخر اثنا عشر ميلا ومن الجانب الثالث ثمانية عشر ومن الجانب الرابع اربعة وعشرون
ميلا هذا كله مما ذكره الامام السيد الزاهد العالم قاضي القضاة جمال الدين ابو سعد المطهر بن الحسين بن سعد

بن علي البزدوي في كتاب له مفرد في المناسك القرن ميقات اهل نجد جبل مشرف على عرفات قال ألم تسأل
الربع ان ينطقا ، بقرن المنازل قد اخلقا ، وفي الصحاح بالتحريك وفيه نظر والقرن بفتحتين حي من اليمن
اليهم ينسب اويس القرني كذا في المغرب هكذا وقت رسول الله عليه السلام لهؤلاء اي وقت هذه المواقيت
لمن ذكر من اهلها لكن ذي الحليفه لاهل المدينة وكذلك في غيرها وذكر في الايضاح وقال ابو حنيفة
في اهل المدينة اذا جاوزوا ذا الحليفة فلا باس بذلك واحب الي ان يحرموا من ذي الحليفة لانهم اذا حصلوا
في الميقات يجب مراعاة حرمته قصد الحج او العمرة او لم يقصد عندنا وقال الشافعي انما يجب الاحرام عند
الميقات على من اراد دخول مكة للحج والعمرة فاما من اراد دخولها للتجارة وطلب غريم فله فيه قولان
في احد قوليه لا يلزمه الاحرام لان الاحرام غير مقصود لعينه بل لاداء النسك به وهذا الرجل غير قاصد
اداء النسك فكان الحرم عنده كساير البقاع فوجه قول علمائنا حديث ابن شريح الخزاعي ان النبي عليه
السلام قال في خطبته يوم الفتح ان مكة حرام حرمها الله تعالى يوم خلق السموات والارض وانها لم تحل لاحد
قبلي ولن تحل لاحد بعدي وانما احلت لي ساعة واحدة من نهار ثم هي حرام الى يوم القيمة فقد بين خصوص القتال لرسول
الله عليه السلام على وجه الخصوصية وانما يكون كذلك ان لو لم يكن كذلك لغيره ان يصنع بصنعه كذا في
المبسوط ولكن ذكر في الخلاصة الخانية قوله مثل قولنا ولان وجوب الاحرام لتعظيم هذه البقعة الشريفة
لا لانه شرط الحج بدليل ان من كان داخل الميقات يحرم من دويرة اهله فالكل سوا في افتراض الحج فيستويان
في شرط الاداء فعلم ان الوجوب من الميقات لمكان البيت فان الله تعالى جعل البيت معظما بل جعله بيته وجعل
مكة حصنا له بنا والحرم حمى له ماما والمواقيت من الحل حريما للحرم تاكيدا لحرمة البيت وجعل داخل
مكة كداخل البيت لانه حصنه فلم يمكنه من الدخول الا باحرام ليكون الدخول على قصد التعظيم للبيت وزيارته
بخلاف من كان داخل الميقات لانهم جعلوا في حكم حاضري المسجد الحرام واذا صاروا من حاضريه حكما لم يتصور منهم
القدوم على البيت فلم يلزمهم ما يجب بتحقق القدوم وانهم كالحراس حول الحصن وانما يلزمهم الاحرام الذي هو
شرط الحج والعمرة واذا ارادوهما كذا في الاسرار ومن كان داخل الميقات له ان يدخل مكة بغير احرام وهذا
عندنا وفي احد قولي الشافعي ليس له ذلك فانه لا يفرق على احد القولين بين اهل الآفاق واهل الميقات في انه
لا يدخل منهم مكة الا محرما وحجتنا في ذلك حديث ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي عليه السلام رخص للحطابين
ان يدخلوا مكة بغير احرام والظاهر انهم لا يجاوزون الميقات فدل ان كل من كان داخل الميقات له ان يدخل مكة
بغير احرام ولو خرج المكي من مكة لحاجة له فبلغ الوقت ولم يجاوزه حتى عاد فله ان يدخل مكة بغير احرام ولو جاوز
الوقت لم يكن له ان يدخل مكة الا باحرام لما بينا ان من وصل الى موضع فحاله في الاحرام كحال اهل ذلك الموضع
كذا في مبسوط شمس الايمة وفخر الاسلام واتمامهما ان يحرم بهما من دويرة اهله كان شيخي رحمه الله كثيرا
ما يقول ان ذكر الدار ههنا بلفظ التصغير بمقابلة تعظيم بيت الله تعالى يعني ان بيت الله معظم وغيره من البيوت
مصغر معناه الحل الذي بين المواقيت وبين الحرم لانه يحرم احرامه من دويرة اهله وهذا الدليل لبيان مراد اصحابنا
من معنى الحل بان المراد من الحل المطلق في قوله تعالى الحل الذي هو بين الميقات وبين الحرم لا الحل الذي هو خارج

الميقات اذ لو كان المراد منه خارج الميقات لما جاز لمن كان داخل الميقات ان يحرم من دويرة اهله
كما لا يجوز ذلك للآفاقي الذي هو داخل الميقات فبعد ذلك لا يتفاوت في حق داخل الميقات جميع
امكنة ذلك الحل فيحرم من اي موضع شا لورود الاثر به وهو ما ذكر قبيل هذا وامر اخا عايشة رضي
الله عنها ان يعمرها من التنعيم ثم اعلم ان الاحاديث وردت في فضايل الحج اوردها الثقات في
كتبهم منها ما ذكر الامام العامل جمال الدين الاسامي في مناسكه قال عليه السلام اعظم الناس ذنبا
من وقف بعرفة وظن ان الله لم يغفر له وقال عليه السلام ان الحجر ياقوتة من يواقيت الجنة وانه
يبعث يوم القيمة له عينان يبصر بهما ولسان ينطق به ويشهد لمن استلمه بحق وصدق وكان عليه
السلام يقبله كثيرا وقال عليه السلام حجة مبرورة خير من الدنيا وما فيها والحجة المبرورة ليس لها
جزاء الا الجنة وقال عليه السلام الحجة المبرورة كفارة سبعين سنة وفي الخبر النظر الى الكعبة
بغير طواف وبغير صلوة افضل عند الله تعالى من عبادة سنة بصيام نهارها وقيام ليلها وروي
الحسن البصري رحمه الله ان صوم يوم فيها يعدل بماية الف يوم وتصدق درهم بماية الف درهم وكذا
كل حسنة تعدل بماية الف **باب الاحرام** لما ذكر المواقيت شرع في بيان كيفية
الاحرام الذي يفعل في تلك المواقيت اعلم ان المرء في امور الحج يتبرا عن العقل ويتاسى بالنقل لان العقل
يهدي الى لبس غير المخيط عادة ذوي الحصافة ووداع نظافة الجسد عن الطيب عين النظافة
و[illegible] الى سبح جمار معدودة في اماكن محدودة من غير مرمى اليه يشار ولا غيظ بين به نهار فانه يلبس لباس
الاموات ويصنع صنيع من لحقته الوفاة حيث لا يحلق راسه ولا يقلم اظفاره ولا يقطع شاربه
ولا يزيل [illegible] ولا يقضي شهوته ولا يصطاد ولا [illegible] قاتل ابيه ولا يستاد يشير بذلك كله الى
انه مات في سبيل الله لينال الموعود في قوله ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله الاية ويشير
الى انه [illegible] وامر الشرع وهو في سبيله تمام الورع والقطع عن راجع الى عقله ومسكنه وحوله
وقوته **قوله** والغسل افضل وهذا الاغتسال ليس بواجب لما روي ان ابا بكر رضي الله عنه قال
لرسول الله عليه السلام ان اسما قد نفست فقال مرها فلتغتسل ولتحرم بالحج ومعلوم ان الاغتسال
لا يجب مع الحيض لا يتادى فعرفنا ان الاغتسال لمعنى النظافة وما كان لهذا المقصود فالوضوء
يقوم مقامه كما في العيدين والجمعة لكن الغسل افضل لان معنى النظافة فيه اتم فلا بد من الوضوء لانه
يحتاج الى ان يصلي كذا في المبسوط وغيره اختاره بالخا المعجمة اي اثر على الوضوء ازارا ورداء الازار من
الكتف والردا من الحقو ويدخل الردا تحت يمينه ويلقيه على كتفه الايسر ويبقي كتفه الايمن مكشوفا
كذا في الجامع الصغير للامام المحبوبي وعن محمد انه يكره ان يتطيب بما يبقى عينه كالمسك والغالية لانه منتفع
بالطيب بعد الاحرام لانه لما كان الطيب مما يبقى عينه بعد الاحرام كان منتفعا بعين الطيب وهو ممنوع
عن ذلك وذلك لان للبقاء حكم الابتدا كما في الثوب والدليل عليه ما روي عن النبي عليه السلام انه راى اعرابيا
عليه خلوق فقال اغسل عنك هذا الخلوق ولنا ما روي عن عايشة رضي الله عنها انها قالت طيبت رسول

الله عليه السلام لاحرامه حين احرم ولاحلاله حين احل قبل ان يطوف بالبيت ولقد رايت وبيص الطيب
في مفارق رسول الله عليه السلام بعد احرامه ولانه اذا تطيب صار الطيب كالتابع له لاتصاله به واطلق
لذلك لما حرم عليه في الاحرام ليندفع به ما يوجد في الاحرام من معنى التفل وانه على مثال السحور
تقدم على الصوم ليندفع به اذى الجوع فيحصل له معنى العبادة ويندفع عنه الاذى جميعا من الله
وفضلا بخلاف الثوب لانه مباين عنه فلم يمكن ان يعتبر تابعا له وحديث الاعرابي محمول على
هذا وهو كون الطيب على ثوبه لا على بدنه كذا في الايضاح **قوله** قال وقال اللهم اني اريد الحج
اي قال محمد رحمه الله انه قال للذي يريد الحج اللهم اني اريد الحج وفي بعض النسخ لم يذكر قال الاول فالجملة
والحقة بحديث جابر رضي الله عنه والصحيح هو الاول لانه هو المثبت في الكتب المتقنة عند الاساتذة ولانه
موافق لرواية المبسوط لانه ذكر في المبسوط حديث جابر بلفظ الماضي للغائب كما ذكرها ثم قال
وقل اللهم اني اريد الحج خطابا من ابي حنيفة لابي يوسف كما خاطب فيما قبله وفيما بعده وهذا اللفظ
كما ترى لا يحتمل ان يكون معطوفا على حديث جابر لتنافر الكلام ثم يلبي عقيب صلوته والكلام هاهنا
في فصول احدها في اشتقاق التلبية قيل هي مشتقة من قولهم الب الرجل اذا اقام في مكان فمعنى قول
القائل لبيك انا مقيم على طاعتك اقامة بعد اقامة لان التثنية للتكرير والتكثير كما في قوله تعالى
كرتين ينقلب اليك البصر خاسئا وهو حسير فالمراد به التكرير والتكثير لان انقلاب البصر خاسئا وهو حسير يدل
عليه وقيل هي مشتقة من قولهم داري تلب دارك اي تواجهها فمعنى قوله لبيك اي اتجاهي لك وقيل هي
مشتقة من قولهم امراة لبة اي محبة لزوجها فمعناه محبتي لك يا رب والثاني ان المختار عندنا ان
يلبي في دبر صلوته وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما وكان ابن عمر رضي الله عنهما يقول يلبي حين يستوي
على راحلته وذكر جابر رضي الله عنه ان النبي عليه السلام لبى حين علا البيداء الا ان ابن عمر رد هذا
فقال يكذبون فيه على رسول الله عليه السلام وانما لبى رسول الله حين استوى على راحلته وعن سعيد بن
جبير قلت لابن عباس كيف اختلف الناس في تلبيته في وقت تلبية رسول الله عليه السلام وما حج الا
مرة واحدة فقال لبى رسول الله في دبر كل صلوته فسمع ذلك قوم من اصحابه فنقلوا وكان القوم ياتونه
ارسالا فلبى حين استوت به راحلته فسمع تلبيته قوم اخرون فظنوا انها اول تلبيته فنقلوا
ذلك ثم لبى حين علا البيداء فسمعه قوم اخرون فظنوا انها اول تلبية فنقلوا ذلك وايم الله ما اوجبها
الا في مصلاه والثالث انه لا خلاف ان التلبية جواب الدعاء والكلام في ان الداعي من هو فقيل الداعي
هو الله تعالى كما قال الله تعالى فاطر السموات والارض يدعوكم ليغفر لكم من ذنوبكم وقيل الداعي رسول
الله عليه السلام قال عليه السلام ان سيدا بنى دارا واتخذ فيها مادبة وبعث داعيا واراد بالداعي
نفسه والاظهر ان الداعي هو الخليل عليه السلام على ما روي انه لما فرغ من بناء البيت امر بان يدعو الناس
الى الحج فصعد ابا قبيس وقال الا ان الله تعالى امر ببناء بيت له وقد بني الا فحجوا فبلغ الله تعالى صوته
الناس في اصلاب ابائهم وارحام امهاتهم فمنهم من اجاب مرة ومرتين واكثر من ذلك وعلى حسب جوابهم

يحجون وبيان هذا في قوله تعالى واذن في الناس بالحج ياتوك الاية فالتلبية اجابة لدعاء الخليل صلوات الله
عليه كذا في المبسوط والفوايد الظهيرية قوله ان الحمد بكسر الالف هكذا رواه ابن عمر وابن مسعود في صفة
تلبية رسول الله عليه السلام لان بكسر الالف يكون ابتداء بالثناء وبفتح الالف يكون وصفا لما تقدم وبناء
على ما قبله فكان معناه لان الحمد او بان الحمد وابتداء الثناء اولى على ما هو المعروف في القصة ثم ظاهر
المذهب عندنا ان غير هذا اللفظ من الثناء والتسبيح يقوم مقامه في حق من يحسن التلبية او لا يحسن
وكذلك لو اتى بها بالفارسية فهي والعربية سواء اما على قول ابي حنيفة فظاهر لان لفظ الفارسية
والعربية في تكبيرة الافتتاح عنده سواء ومحمد يفرق بينهما حيث يجوزها هنا لان غير الذكر هاهنا يقوم
مقام الذكر وهو تقليد الهدي فكذلك غير العربية يقوم مقام العربية بخلاف الصلوة وبهذا يفرق
ابو يوسف بين الصلوة والتلبية كذا في المبسوط وذكر في فتاوى قاضيخان ولكن العربية افضل
ولو قال اللهم ولم يزد عليه قال الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل هو على الاختلاف الذي ذكرنا في الشروع
في الصلوة من قال يصير به شارعا قال يصير به محرما وما لا فلا ان زادوا على الماثور وقال عبد الله بن
مسعود رضي الله عنه في هذه المسئلة اجهل الناس ام طال بهم العهد لبيك عدد التراب لبيك واراد بالعهد
عهد رسول الله عليه السلام وزاد في رواية لبيك حقا حقا لبيك تعبدا ورقا لبيك عدد التراب لبيك
لبيك ذا المعارج لبيك لبيك اله الخلق لبيك لبيك والرغباء اليك لبيك من عبد ابق لبيك كذا ذكره صاحب
الاسرار والمحبوبي واما الجواب عن التشهد فانه روي في تعليم الصحابة التشهد زيادة تاكيد قال ابن
مسعود ان رسول الله عليه السلام كان يعلمنا التشهد كما يعلمنا سورة من القران ولان شرعية التلبية على
سبيل الشعار والزيادة عليه تحقيقا بالتلبية لا ينفي معنى الشعار فلا يكره بخلاف التشهد فانا نكره
الزيادة بعد ما ادى حق النظم المنقول لان فيه اخلالا بنظم الصلوة كما يكره تكرار التشهد حتى اذا كان
في اخر الصلوة لا يكره الزيادة لانه فرغ عن افعال الصلوة وكذلك في الاذان لانه للاعلام وقد صار
معروفا بهذه الكلمات فلا يبقى اعلاما بغيرها وليس في المسئلة كبير خلاف فانه جعل المنقول افضل
لانه ابلغ في الشعار ونحن لا ننكره هذا كذا في الاسرار وغيره ولا يصير شارعا الى قوله ما لم يات بالتلبية
وما يقوم مقامها وهو التقليد خلافا للشافعي اي في احد قوليه فعنده ينعقد الاحرام بمجرد النية جعل
الاحرام قياس الصوم من حيث انه التزام الكف عن ارتكاب المحظورات وشروع هذه العبادة يحصل بالنية
فيها بمجرد النية كالصوم وعلى قولنا الاحرام قياس الصلوة لان الاحرام لاداء الحج او العمرة وذلك يشتمل على
اركان مختلفة كالصلوة وكما لا يصير شارعا بالنية بدون التحريمة فكذلك في الاحرام بخلاف الصوم فانه
ليس للصوم الا ركن واحد وهو الامساك وذلك معلوم بزمانه فكان الوقت للصوم معيارا ولهذا لا يتنوع
في زمان الا صوم واحد فبعد وجود النية ودخول وقت الاداء لا حاجة الى مباشرة فعل الاداء فلهذا
صار شارعا فيه بمجرد النية وهذا الزمان ليس بمعيار للحج ولهذا صح اداء النفل في الزمان الذي
يؤدى فيه الفرض واعادة اداء افعاله بمجرد النية لا يصير مباشرا للفعل فلا يصير شارعا في الاداء

ايضاً ولكن لو قلد البدنة بنية الاحرام او امر فقلدت له وهو ينوي الاحرام صار محرماً عندنا وقال
الشافعي لا يصير محرماً الا بالتلبية على القول الذي يقول لا ينعقد الاحرام بمجرد النية وحجته
في ذلك ان الفعل يقوم مقام الذكر في التحرم للعبادة كما في الصلوة لما كان الشروع فيها بالتكبير
لا يقوم الفعل فيه مقامه حتى لو ركع وسجد بنية الشروع في الصلوة لا يصير شارعاً وحجتنا
في ذلك قوله تعالى ولا الهدي ولا القلائد الى ان قال تعالى واذا حللتم فاصطادوا ولم يتقدم ذكر
الاحرام ففي قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا اشارة الى ان الاحرام يحصل بتقليد الهدي وذلك
مروي عن الصحابة عمر وابن مسعود وابن عباس رضي الله عنهم حتى روي ان قيس بن سعد كان يغسل
راسه فبعد ما غسل احد شقي راسه نظر فاذا هدي اياه قد قلدت فقام وترك غسل الشق الآخر
فقال لما ان قلدت هذه الهدايا له فقد احرم والمعنى فيه ان الحج يشبه الصلوة من وجه والصوم من
وجه فمن حيث انه ليس في اثنائه ذكر مفروض كان مشبهاً بالصوم ومن حيث انه يشتمل على اركان
مختلفة كان مشبهاً بالصلوة فتوفر على كل واحد من الشبهين حظه فنقول لشبهه بالصلوة لا يصير
شارعاً فيه بمجرد النية ولشبهه بالصوم يصير شارعاً فيه وان لم يات بالذكر اذا اتى بفعل يقوم
مقام الذكر وهذا لان المقصود بالتلبية اظهار الاجابة للدعوة وبتقليد الهدي يحصل الاجابة
وسيجي بيان التقليد كذا في المبسوط والرفث الجماع قال الله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث
الى نسائكم او ذكر الجماع بحضرة النساء وانما قيد بحضرتهن لان ذكر الجماع في غير حضرتهن ليس من
الرفث حتى روي ان ابن عباس كان ينشد في احرامه وهن يمشين بنا هميسا ان يصدق الطير
ننك لميسا فقيل له ارفثت وانت محرم فقال انما الرفث بحضرة النساء وقال ابو هريرة رضي الله عنه
كنا ننشد الاشعار في حالة الاحرام فقيل له مثل ماذا قال مثل قول القائل قامت تريك رهبة
ان تصرما ساقا بخنداة وكعباً ادرما البخنداة والخبنداة من النساء التامة القصب والقصب كل
عظم مستدير اجوف والدرم في الكعب ان يواريه اللحم حتى لا يكون له حجم وكعب ادرم وقد درم بالكسر
والمراة درما ولا تعمل صيداً المراد من الصيد المصيد لا المصدر بدليل اضافة القتل اليه وانتم
حرم اي محرمون جمع حرام كردح في جمع رداح هي الحقيبة العظيمة وحاصله ان الذي يحرم على
المحرم ثمانية اشيا الجماع وحلق الراس والعانة والابط والطيب والتوسع ولبس المخيط ولبس
الخف والاصطياد في البر مما يوكل لحمه او لا يوكل وتقليم الاظفار والادهان فان فعل شيئاً
من ذلك يذبح شاة الا الجماع فان حكمه يختلف على ما يجي كذا ذكره الامام المحبوبي ولا يشير اليه ولا
يدل عليه والاشارة تقتضي الحضرة والدلالة تقتضي الغيبة وهو الفرق بينهما ولان ازالة
الامن عن الصيد وهو حرام على المحرم وذلك يحصل بالدلالة والاشارة وما يكون محرم العين
فهو محرم بدواعيه كالزنا واللعب هنا المفصل الذي في وسط القدم عند معقد الشراك
وعلى هذا قال المتاخرون من مشايخنا لا باس للمحرم بان يلبس المشك لانه لا يستر الكعب فهو بمنزلة

النعلين كذا في المبسوط والمشك لغة بغدادية بضم الاول والثاني وسكون الثالث وهو مما لم يذكر في
الاصول كذا في المغرب ولنا قوله عليه السلام لا تخمروا وجهه ولا راسه قاله في محرم توفي وهو
الاعرابي الذي وقصت به ناقته في اخافيق جرذان وهو محرم فمات فان قلت كيف يتمسك اصحابنا
بهذا الحديث ومذهبنا على خلاف حكم هذا الحديث في محرم يموت في احرامه حيث يصنع به ما يصنع
بالحلال من تغطية راسه ووجهه بالكفن عندنا خلافاً للشافعي وهو يتمسك هنا بهذا الحديث
قلت في هذا الحديث دليل على ان للاحرام تاثيراً في ترك تغطية الراس والوجه فانه عليه السلام
علل لترك التغطية بانه يبعث ملبياً اي محرماً ثم الحجة لنا في تغطية راس المحرم ووجهه اذا مات
ما روي عطا ان النبي عليه السلام سئل عن محرم مات فقال خمروا راسه ووجهه ولا تشبهوه باليهود
وسئلت عايشة رضي الله عنها عن ذلك فقالت اصنعوا به ما تصنعون بموتاكم ولان احرامه قد
انقطع بموته قال النبي عليه السلام اذا مات ابن آدم انقطع عمله الا من ثلاثة والاحرام ليس منها فينقطع
بالموت وحديث الاعرابي تاويله ان النبي عليه السلام عرف بطريق الوحي خصوصيته ببقا احرامه بعد موته
وقد كان رسول الله عليه السلام يخص بعض اصحابه باشيا ولنا ايضاً في وجوب كشف الوجه للمحرم
وهو ان النبي عليه السلام رخص لعثمان حين اشتكى عينيه في حالة الاحرام ان يغطي وجهه فتخصيصه
حال الضرورة بالرخصة دليل على ان المحرم منهي عن تغطية الوجه هذا كله من المبسوط ولا يمس طيباً
الطيب ماله رايحة طيبة الحاج الشعث هذا جملة من مبتدا وخبر فالشعث من الشعث بكسر العين نعت وتفخيم
مصدر وهو انتشار الشعر وتغيره لقلة التعهد وكذلك التفل من التفل وهو ان يترك التطيب حتى توجد
منه رايحة كريهة وامراة تفلة اي غير متطيبة ومنه وليخرجن تفلات كذا في المغرب لقوله تعالى ولا
تحلقوا روسكم فان قلت في هذه الاية نهي عن حلق الراس فما وجه التمسك بها في النهي عن حلق شعر
البدن قلت حلق شعر البدن في معنى حلق شعر الراس من حيث الارتفاق فكانت الاية عبارة في حق
حلق الراس ودلالة في حق شعر البدن وذلك لان الشعر له حيوة نامية ينمو ويزداد فاذا نهى عن
حلق الراس استحق شعر راسه الامن عن الازالة فيما ركه في ذلك ما هو في معناه وشعر البدن في
معناه فيلحق به في حق استحقاق الامن عن الازالة الى هذا اشار في مبسوط شيخ الاسلام الورس
صبغ اصفر وقيل نبت طيب الرايحة وفي القانون الورس شي احمر قاني يشبه سحيق الزعفران
وهو مجلوب من اليمن الا ان يكون غسيلاً لا ينفض النفض تحريك الشي ليسقط ما عليه من غبار او غيره
يقال نفضه فانتفض ومنه ثوب نافض ذهب بعض لونه من حمرة او صفرة والنفض عند الفقها
التناثر وعن محمد ان لا يتعدى اثر الصبغ الى غيره او لا يفوح منه رايحة الطيب ومنه قوله الا ان
يكون غسيلاً كذا في المغرب وذكر في فتاوى قاضي خان الا ان يكون غسيلاً لا ينفض اي لا توجد
منه رايحة العصفر والزعفران وتعليل الكتاب يدل على هذا التفسير ومذهبنا في حرمة المعصفر
على المحرم مذهب عايشة وهي لا ترى باسما رضي الله عنهما ولا تعارض بها لان اسما لم تكن من اهل الاجتهاد

ثم نص الحديث ورد في تحريم الورس فهو دليل على تحريم المعصفر بالطريق الاولى اذ الورس دون
العصفر في الرائحة كذا في الاسرار ان كان لا يصيب راسه ولا وجهه فلا باس به لان التغطية
انما تحصل بما يماس بدنه وان كان السرير يصيب راسه ووجهه كرهت له ذلك لتغطيه الراس والوجه
وعلى هذا لو حمل المحرم شيئا على راسه فان كان شيئا من جنس ما لا يغطى به الراس كالطست والاجانه
ونحوهما فلا شيء عليه وان كان من جنس ما يغطى به الراس من الثياب فعليه الجزاء لان ما لا يغطى به
الراس يكون هو حاملا لا مستعملا الا ترى ان الامين لو فعل ذلك لا يصير ضامنا كذا في المبسوط
الهميان فعلان من همى الماء والدمع يهمي هميا اذا سال وسمي به لانه يهمي بما فيه وقول الجوهري فيمن
بمعنى جعل النون في الهميان على توهم اصالة النون كقولهم برهن من البرهان كذا وجدت بخط الامام
الزرنوجي سئلت عائشة رضي الله عنها عنه فقيل هل يلبس المحرم الهميان فقالت استوثق من نفقتك
بما شئت ولنا انه ليس في معنى لبس المخيط فاستوت فيه الحالتان اي نفقة نفسه ونفقة غيره
فان قلت يشكل على هذا شد الازار والرداء بحبل او غيره فان ذلك مكروه اجماعا مع ان ذلك ايضا
ليس في معنى لبس المخيط قلت ثبتت الكراهة هناك بحديث خاص ورد فيه وهو ما روي عن النبي عليه
السلام انه راى رجلا قد شد فوق ازاره حبلا فقال الق ذلك الحبل ويلك وكذلك يكره له ان يخل رداه
بخلال لانه لا يحتاج الى التكلف في حفظه على نفسه ولكنه مع هذا لو فعل لا شيء عليه لان المحظور عليه
الاستمتاع بلبس المخيط هناك ولم يوجد ذلك فان قلت يشكل على هذا عصب العصابة على راسه
فان ذلك مكروه ولو فعل يوما الى الليل فعليه صدقة مع انه لم يوجد الاستمتاع بلبس المخيط هناك
ايضا قلت وجوب الصدقة هناك لا باعتبار الاستمتاع بالمخيط بل باعتبار تغطية بعض الراس
بالعصابة وهو نوع من تغطية الراس الا ان ما غطى به جزء يسير من راسه فكفته الصدقة لعدم
تمام جنايته كذا في المبسوط لانه نوع طيب ولانه يقتل هوام الراس فلوجود هذين المعنيين تكاملت
الجناية فوجب الدم عند ابي حنيفة رضي الله عنه اذا غسل راسه بالخطمي فان له رائحة وان لم تكن ذكية
وفي قول ابي يوسف عليه صدقة لانه ليس بطيب بل هو كالاشنان يغسل به الراس ولكنه يقتل
الهوام كذا في المبسوط كلما علا شرفا بفتحتين اي كلما علا مكانا مرتفعا وروى الاعمش عن ابي
خيثمة كانوا يستحبون التلبية عند ست في ادبار الصلوة واذا استعطف الرجل
راحلته واذا صعد شرفا واذا هبط واديا واذا لقي بعضهم بعضا وبالاسحار ويرفع صوته
بالتلبية والمستحب عندنا في الدعاء والاذكار الخفية الا فيما تعلق باعلانه مقصود كالاذان
والخطبة وغيرهما فالتلبية ايضا للشروع فيما هو من اعلام الدين فلهذا كان المستحب رفع الصوت بها
كذا في المبسوط واذا عاين البيت كبر وهلل والمعنى فيه اي الله اكبر من هذه الكعبة المعظمة اي
انه سبحانه وجلا لكن من الله الاكبر لا اسكن ومعنى التهليل تقول لا اله الا الله تبريا عن كل شيء الى
الله تعالى لئلا يقطع بشركة الغير في الالوهية وكمال العظمة والجلال وان تبرك بالمنقول



منها فحسن ومن المنقول هو انه اذا وقع بصره على البيت يقول اللهم زد بيتك تشريفا وتكريما وتعظيما وبرا
ومهابة وزد من شرفه وكرمه وعظمه ممن حجه او اعتمره تشريفا وتكريما وتعظيما ومهابة بسم
الله الله اكبر وعن عطا ان النبي عليه السلام كان اذا لقي البيت قال اعوذ برب البيت من الدين
والفقر وضيق الصدر وعذاب القبر ويدخل المسجد الحرام من باب بني شيبة ويقول عند الدخول
اللهم صل على محمد وسلم اللهم اغفر لي ذنوبي وافتح لي ابواب رحمتك يا فتاح اللهم هذا حرمك وامنك
الذي من دخله كان امنا اسالك يا حنان يا منان ان تحرم لحمي ودمي وشعري وبشري على النار
اللهم امني من عذابك يوم تبعث عبادك اللهم حسبنا عفوك ووفقنا لصالح الاعمال والاخلاق
فانه لا يهدي لصالحها الا انت واصرف عني سيئها فانه لا يصرف سيئها الا انت ثبتنا بالقول الثابت في
الحيوة الدنيا وفي الاخرة ولا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب كذا
ذكره الامام المحبوبي واستلمه ان استطاع واستلم الحجر تناوله باليد او بالقبلة او مسحه بالكف من
السلمة بفتح السين وكسر اللام وهي الحجر كذا في المغرب وعن عمر رضي الله عنه انه استلم الحجر الاسود
وقال رايت ابا القاسم بك حفيا وعن ابن عمر ان النبي عليه السلام قبل الحجر ووضع شفتيه عليه وبكى طويلا
ثم نظر فاذا هو بعمر فقال يا عمر ههنا تسكب العبرات وان عمر رضي الله عنه في خلافته لما انتهى الى الحجر الاسود
وقف فقال اما اني اعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا اني رايت رسول الله استلمك ما استلمتك فبلغ
مقالته عليا رضي الله عنه فقال اما ان الحجر ينفع فقال له عمر وما منفعته يا ختن رسول الله فقال سمعت
رسول الله عليه السلام يقول ان الله تعالى لما اخذ الذرية من ظهر ادم وقررهم بقوله الست بربكم قالوا بلى اودع
اقرارهم الحجر فمن استلم الحجر فهو مجدد العهد بذلك الاقرار والحجر يشهد له يوم القيمة وفي رواية مناسك
البزدوي فقررهم انه الرب وهم العبيد ثم كتب ميثاقهم في رق فقال له افتح فاك فالقمه ذلك الرق
فقد تشهد لمن وافاك بالموافاة يوم القيمة واستلام الحجر للطواف بمنزلة التكبير للصلوة لابتداء به طوافه
والتحرز عن اذى المسلم واجب فلا ينبغي له ان يؤذي مسلما لاقامة السنة ولكن ان استطاع تقبيله فعل
والا مس الحجر بيده وقبل يده وان لم يستطع ذلك امس الحجر شيئا في يده من عرجون او غيره ثم قبل ذلك
الشيء وان لم يستطع شيئا من ذلك استقبله وكبر وهلل ويجعل باطن كفيه الى الحجر ولا يجعل باطن كفيه الى السماء
كما يفعل في ساير الادعية لان في حقيقة الاستلام يجعل باطن كفيه الى الحجر فكذا في البدل كذا وجدت
بخط شيخي وهذا استقبال مستحب غير واجب لان استقبال الحجر عند الطواف لو كان واجبا لكان في جميع
الطواف كاستقبال القبلة في الصلوة ولكنه مستحب لحديث ابن عباس قال ان الحجر يبعث يوم القيمة وله عينان
يبصر بهما ولسان ينطق به فيشهد بالحق لمن استلمه او استقبله العرجون العذق الذي يعوج وتقطع
منه الشماريخ فيبقى على النخل يابسا الحجن بالتحريك الاعوجاج والمحجن كالصولجان وهو عود معوج الراس
ثم اذا استقبل الحجر الاسود يقول عند اول طواف يطوف بسم الله والله اكبر اللهم ايمانا بك وتصديقا
بكتابك ووفاء بعهدك واتباعا لسنة نبيك اللهم هذا البيت بيتك وهذا الحرم حرمك وهذا الامن امنك

وهذا مقام العائذ بك من النار هكذا ذكره الامام الاسبيجابي **قوله** واستلم الاركان بمجمعه اراد
بالاركان الحجر الاسود والركن اليماني وجمعه باعتبار تكرر الاسواط وانما قلناه لانه ذكر في الكتاب بعد
هذا فانه لا يستلم غيرهما ثم اخذ عن يمينه اي عن يمين نفسه وهو يمين الطائف فطاف بالبيت فكان
ابتداء الطواف من الحجر الاسود الى جانب الباب وذكر في المبسوط ثم طف على يمينك على باب الكعبة
واما لو افتتح الطواف من غير الحجر الاسود لم يذكر محمد هذا الفصل في الاصل وقد اختلف فيه
المتاخرون بعضهم قالوا لا يجوز وهكذا ذكره في الرقيات فوجهه ان الامر بالطواف مجمل في حق
البداية فالتحق فعل النبي عليه السلام بيانا له فيفترض البداية به وبعضهم قالوا يجوز لان الامر
بالطواف مطلق لكن السنة ما ذكر في الكتاب وانما قيد بقوله ثم اخذ عن يمينه فانه لو اخذ عن
يساره وهو الطواف المنكوس فطاف كذلك سبعة اشواط يعتد بطوافه عندنا ويعيده ما دام
بمكة وان رجع الى اهله قبل الاعادة فعليه دم وقال الشافعي لا يعتد بطوافه كذا في الذخيرة ويضطبع
عليه السلام وقد اضطبع رداءه وذكر في المغرب وهو سهو وانما الصواب بردائه وفي الصحاح
وانما سمي هذا الصبع بذلك لابداء الضبعين وهو الابط ابضا عن الاصمعي ويلقيه على كتفه
الايسر ويبدي منكبه الايمن ويغطي الايسر ويجعل طوافه من وراء الحطيم الحطيم اسم لموضع بينه
وبين البيت فرجة وتسمية الحطيم على انه محطوم من البيت اي مكسر منه فعيل بمعنى مفعول
وقيل بل فعيل بمعنى فاعل اي حاطم كالعليم بمعنى العالم وبيانه فيما جاء في الحديث من دعا
على من ظلمه فيه حطمه الله لقوله عليه السلام في حديث عائشة رضي الله عنها وهو ما روي عن عائشة
رضي الله عنها نذرت ان افتتح الله مكة على رسوله ان اصلي في البيت ركعتين فاخذ رسول الله عليه السلام
الذي بيدها وادخلها الحطيم فقال صلي هاهنا فان الحطيم من البيت الا ان قومك قصرت بهم النفقة
فاخرجوه من البيت ولولا حدثان قومك بالجاهلية لنقضت بناء الكعبة واظهرت قواعد الخليل
وادخلت الحطيم في البيت والصقت العتبة بالارض وجعلت لها بابا شرقيا وبابا غربيا ولئن عشت
الى قابل لافعلن ذلك فلم يعش ولم يتفرغ لذلك احد من الخلفاء الراشدين حتى كان زمن عبد الله بن
الزبير وكان سمع الحديث منها ففعل ذلك واظهر قواعد الخليل وبنى البيت على قواعد الخليل عليه السلام
بمحضر من الناس وادخل الحطيم في البيت فلما قتل كره الحجاج بناء البيت على ما فعله ابن الزبير فنقض
بناء الكعبة واعاده على ما كان عليه في الجاهلية فاذا ثبت ان الحطيم من البيت فالطواف بالبيت كما
قال تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق ينبغي له ان يطوف من وراء الحطيم ولا يقال لو استقبل الحطيم في الصلوة
لا يجوز صلوته ولو كان الحطيم من البيت لجاز لانا نقول ان الحطيم من البيت انما ثبت بخبر الواحد وفرضية
استقبال الكعبة ثبت بالنص فلا يتادى بما ثبت بخبر الواحد فالحاصل انه يحتاط في الطواف والصلوة
جميعا وذكر الامام الاسبيجابي اذا بلغ الطائف مقابل البيت يقول اللهم بيتك عظيم ووجهك كريم
وانت ارحم الراحمين فاعذني من النار ومن الشيطان الرجيم وحرم لحمي ودمي على النار وامني من اهوال

يوم القيمة واكفني مؤنة الدنيا والاخرة واذا بلغ الركن العراقي يقول اللهم اني اعوذ بك من الشرك والشك
والنفاق والشقاق وسوء الاخلاق وسوء المنظر في الاهل والمال والولد واذا بلغ الميزاب
يقول اللهم اظلني تحت عرشك يوم لا ظل الا ظلك لا اله غيرك يا ارحم الراحمين اللهم اسقني بكاس محمد
عليه السلام شربة لا اظما بعدها ابدا واذا بلغ الركن الشامي يقول اللهم اجعله حجا مبرورا وسعيا مشكورا
وذنبا مغفورا وتجارة لن تبور يا عزيز يا غفور رب اغفر وارحم وتجاوز عما تعلم انك انت الاعز الاكرم
واذا بلغ الركن اليماني يقول اللهم اني اعوذ بك من الكفر واعوذ بك من الفقر ومن عذاب القبر ومن فتنة المحيا
والممات واعوذ بك من الخزي في الدنيا والاخرة ويقول فيما بين الركن اليماني والحجر اللهم ربنا اتنا في
الدنيا حسنة وفي الاخرة حسنة وقنا برحمتك عذاب النار وعذاب القبر ويقول ايضا عند الحجر اذا بلغه
اللهم اغفر لي برحمتك واعوذ برب هذا الحجر من الدين والفقر وضيق الصدر وعذاب القبر وهذا الذي
ذكرنا شوط واحد من الاشواط السبعة وذكر في المغرب الشوط جري مرة الى الغاية ويرمل في الثلث
الاول والرملان بالتحريك فيهما الهرولة من حد نصر وكان ابن عباس رضي الله عنهما يقول لا رمل في الطواف
وانما فعله رسول الله عليه السلام اظهارا للجلادة للمشركين على ما روي في عمرة القضاء وهو ان النبي عليه
السلام لما قدم مكة للعمرة عام الحديبية صده المشركون عن البيت فصالحهم على ان ينصرف ثم رجع في العام
الثاني ويدخل مكة بغير سلاح فيعتمر ويخرج فلما قدم في العام الثاني اخلوا له البيت ثلثة ايام وصعدوا
الجبل طاف رسول الله عليه السلام مع اصحابه فسمع بعض المشركين يقول لبعض اضناهم حمى يثرب فاضطبع
رسول الله عليه السلام رداءه فرمل وقال لاصحابه رحم الله امرءا اري من نفسه قوة فاذا كان ذلك لاظهار
الجلادة بسببه وقد انعدم ذلك المعنى الان فلا معنى للرمل والمذهب عندنا ان الرمل سنة لحديث جابر وابن عمر
رضي الله عنهم ان النبي عليه السلام طاف يوم النحر في حجة الوداع فرمل في الثلث الاول ولم يبق المشركون بمكة
في عام حجة الوداع وروي ان عمر رضي الله عنه لما اراد الرمل في طوافه فقال على ما اهز كتفي وليس ههنا احد اراييه
ولكني رايت رسول الله عليه السلام يفعله فافعله اتباعا له واكثر ما فيه ان سببه ما ذكره ابن عباس ولكنه
صار سنة بذلك السبب فيبقى بعد زواله كرمي الجمار سببه رمي الخليل الشيطان الذي كان يراه ثم بقي بعد زوال
ذلك السبب ويمشي في الباقي على هينته اي على السكينة والوقار فعله من الهون والرمل من الحجر الى
الحجر اي من الحجر الاسود وهذا عندنا وقال سعيد بن جبير لا رمل بين الركن اليماني والحجر وروي في بعض
الاثار ان النبي عليه السلام كان يرمل من الحجر الى الركن اليماني لان المشركين كانوا يطلعون عليه فاذا
تحرك الى الجانب الاخر حال البيت بينه وبينهم فكان لا يرمل ولكنا ناخذ بحديث جابر وابن عمر ان النبي عليه
السلام رمل في الثلث الاول من الحجر الى الحجر فان زحمه الناس قام اي وقف ولا يطوف بدون الرمل في تلك
الثلث ويستلم الركن اليماني اليمن خلاف الشام لانه بلاد على يمين الكعبة والنسبة اليه يمني بتشديد
الياء ويمان بالتخفيف على تعويض الالف من احدى يائي النسبة كذا في المغرب وهو حسن اي مستحب وذكر
في فتاوى قاضي خان واستلام الركن اليماني مستحب في قول ابي حنيفة وليس بواجب ياتي المقام اي

مقام ابراهيم عليه السلام وذكر في المغرب المقام بالفتح موضع القيام ومنه مقام ابراهيم وهو الحجر
الذي فيه اثر قدميه وموضعه ايضاً فاما المقام بالضم فموضع الاقامة وهي واجبة عندنا فان
قيل روي ان النبي عليه السلام علم الاعرابي الصلوات الخمس فقال هل علي غيرهن فقال لا الا ان
تطوع فقد جعل النبي عليه السلام ما زاد على الخمس تطوعاً فكيف يثبت الوجوب مع وجود هذا الحديث
قلنا هذا الحديث متروك الظاهر فانا اجمعنا ان صلوة الجنازة وصلوتي العيدين واجبة وليس
في هذا الحديث بيانها او ان يحتمل ان ذلك الحديث كان قبل هذا الحديث لورود التخلف بالاجماع وهذا
الطواف طواف القدوم وله اربعة اسام هذان وطواف اللقا وطواف احدث العهد وفيما رواه سماه
تحية وهو دليل الاستحباب لان التحية في اللغة اسم لاكرام يبتدي به الانسان على سبيل التبرع فلا يدل على الوجوب
وان كان على صيغة الامر كما في قوله اكرموا الشهود فان قلت يشكل على هذا قوله تعالى واذا حييتم بتحية
فحيوا باحسن منها وجواب السلام واجب وان كان بلفظة التحية قلت عنه جوابان احدهما ان التحية
المقيد بالاحسن ليس بواجب فكانت التحية لمعنى الاحسن والثاني ان لفظ التحية هنا مخرج على طريق المطابقة
لقوله واذا حييتم فلا يدل على عدم الوجوب ولان الطواف الذي هو ركن موقت بيوم النحر بالاجماع
ولا يتكرر ركن واحد في الاحرام كالوقوف فجعلناه سنة لهذا بخلاف طواف الصدر فانه يوتى به بعد تمام
التحلل فلو جعلناه واجباً لا يودي الى تكرار الطواف الواجب في الاحرام فكان هذا الطواف هنا بمنزلة
ثنا الافتتاح في الصلوة لان التلبية عند الاحرام ههنا كالتكبير هناك وثنا الافتتاح بعد التكبير هناك سنة
وكذا الطواف عقيب الاحرام هنا سنة ثم يخرج الى الصفا فيصعد عليه الخ وذكر في التحفة والمفرد بالحج
اذا طاف طواف الافتتاحية للبيت فالافضل له ان لا يسعى بين الصفا والمروة لان طواف اللقا سنة والسعي
واجب فما ينبغي ان يجعل الواجب تبعا للسنة ولكن يوخر الى طواف الزيارة لانه ركن والواجب يجوز ان
يجعل تبعا للفرض ومتى اخر السعي عن طواف اللقا فانه لا يرمل فيه وانما الرمل سنة في طواف يعقبه السعي
عرفناه بالنص بخلاف القياس فيقتصر على مورد النص ولكن العلما رخصوا في اتيان السعي عقيب طواف
اللقا لان يوم النحر الذي هو وقت طواف الزيارة يوم شغل من الذبح ورمي الجمار ونحو ذلك فكان فيه تخفيف
بالناس ويدعو الله بحاجته ثم ذكر الدعا ههنا ولم يذكر عند استلام الحجر لان تلك الحالة حال ابتدا العبادة
وهذه حالة ختم العبادة فان ختم الطواف بالسعي يكون والدعا عند الفراغ من العبادة لا عند الابتدا كما في
الصلوة وروى جابر رضي الله عنه ان النبي عليه السلام لما صعد الصفا قال لا اله الا الله وحده لا شريك له
له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو على كل شي قدير لا اله الا الله وحده انجز وعده ونصر عبده وهزم الاحزاب
وحده ثم قرأ مقدار خمس وعشرين اية من سورة البقرة ثم نزل وجعل يمشي نحو المروة فلما انصبت قدماه
في وسط الوادي سعى حتى التوى ازاره بساقيه وهو يقول رب اغفر وارحم وتجاوز عما تعلم انك انت الاعز
الاكرم وذكر الامام الاسبيجابي يقول في ابتدا السعي اللهم استعملني بسنتك وسنة نبيك وتوفني على ملتك
وملة رسولك واعذني من مضلات الفتن برحمتك يا ارحم الراحمين وذكر في فتاوى قاضي خان يرفع بهذا التكبير

والتهليل صوته فاذا بلغ بطن الوادي ولم يبق اليوم بطن الوادي لان السيول كبسته وقد جعل هناك ميلان ليعلم
انه بطن الوادي حتى يسعى الناس بينهما يسعى بين الميلين الاخضرين هذا على سبيل التغليب فان احد الميلين
اخضر والاخر احمر كذا ذكره الامام الاسبيجابي وذكر في المغرب والصحاح الميل في كلام العرب مقدار منتهى مد
البصر وقيل للاعلام المبنية في طريق مكة اميال لانها تبنى على مقادير مد البصر واما الميلان الاخضران
فهما شيئان على شكل الميلين منحوتان من نفس جدار المسجد الحرام لا انهما منفصلان عنه وهما علامتان لموضع
الهرولة في ممر بطن الوادي بين الصفا والمروة وقيل اصل هذه السنة ان ابراهيم عليه السلام لما هاجر بهاجر
وابنه اسمعيل الى واد غير ذي زرع فتركهما عند الكعبة فعطشت لما فصعدت الصفا لترى الما فلم تر
فنزلت تمشي على هينتها تنظر الى ولدها فلما بلغت بطن الوادي سعت فلما خرجت مشت ففعلت هكذا سبعاً فلما
انتهت جات الى ولدها فرات ما قد نبع من تحت رجل ولدها فخافت الضياع فجعلت تضع حوله الحجارة وفي
ذلك قال النبي عليه السلام لولا ام اسمعيل لكان زمزم ماء معينا الى يوم القيمة فيه كما لا يشتغل بطلب المعنى
فصار ذلك سنة وشعارا من الحج ليبقى لهم ذكر الى يوم القيمة وفي المبسوط وللناس في اصل السعي في بطن الوادي
كلام فقد قيل ان اصله من فعل ام اسمعيل هاجر حين كانت في طلب الما كلما صار الجبل حايلا بينها وبين
النظر الى ولدها كانت تسعى حتى تنظر الى ولدها شفقة منها على الولد فصار ذلك سنة والاصح ان يقول
فعله رسول الله عليه السلام في نسكه فامر اصحابه ان يفعلوا ذلك فيفعله اتباعا له ولا يشتغل بطلب المعنى
فيه كما لا يشتغل بطلب المعنى في تقدير الطواف والسعي بسبعة اشواط كما فعل على الصفا اي من التكبير والتهليل
والصلوة على النبي عليه السلام والدعا بحاجته قال وهذا شوط يطوف سبعة اشواط يبتدا بالصفا ويختم
بالمروة وظاهر ما قال في الكتاب ان ذهابه من الصفا الى المروة شوط ورجوعه من الصفا الى المروة شوط اخر
واليه اشار بقوله يبتدا بالصفا ويختم بالمروة وذكر الطحاوي انه يطوف بينهما سبعة اشواط من الصفا
الى الصفا وهو لا يعتبر رجوعه فلا يجعل ذلك شوطا اخر والاصح ما ذكر في الكتاب لان رواة نسك رسول الله
عليه السلام اتفقوا على انه طاف بينهما سبعة اشواط وعلى ما قاله الطحاوي يصير اربعة عشر شوطا كذا في
المبسوط ومعنى قوله يبتدا بالصفا ويختم بالمروة اي يبتدي الشوط الاول من الصفا ويختم الشوط السابع
بالمروة ولو كان الامر على ما قاله الطحاوي لقال يبتدا كل شوط بالصفا كذا في مبسوط شيخ الاسلام فان
قيل الواجب في الطواف ان يبتدا كل شوط من موضع واحد وهو اول ما يبدا به وهو الحجر الاسود فينبغي ان
يكون السعي كذلك قلنا الواجب هناك الطواف بالبيت وهو الدوران حول البيت والدوران حوله انما يكون اذا عاد الى
ما بدا به وههنا الواجب هو السعي بين الصفا والمروة وهو سعي بينهما من اي موضع بدا من الصفا والمروة واذا فرغ
من السعي يدخل المسجد ويصلي ركعتين كذا في فتاوى قاضي خان ومثل يستعمل للاباحة كما في قوله تعالى فلا جناح
عليكم فيما عرضتم به من خطبة النسا فاقتضى ظاهر الاية ان لا يكون واجبا ولكنا تركنا هذا الظاهر في حكم الايجاب
بدليل الاجماع فبقي ما وراه على ظاهره وانما ذكر هذا اللفظ والله اعلم لان الصحابة كانوا يتحرجون عن الطواف بهما
لمكان الصنمين عليهما في الجاهلية اساف ونايلة فانزل الله تعالى هذه الاية ثم بين في الاية ان المصنف حج

البيت لقوله تعالى فمن حج البيت او اعتمر فكان ذلك دليلا ان ما لا يتصل بالبيت من الطواف يكون تبعا لما هو
متصل بالبيت ولا تبلغ درجة المتبع درجة الاصل فيثبت فيه صفة الوجوب لا الركنية وهو نظير رمي الجمار
من حيث انه مقدر بعدد السبع غير مختص بالبيت ولا يصح الاستدلال بظاهر الحديث الذي رواه لان
ظاهره يدل على ان السعي مكتوب وبالاتفاق عين السعي غير مكتوب فانه لو مشى في طوافه بينهما اجزاه ولان
الحج فريضة يثبت بنص الكتاب يقينا لا يجعل شيء ركنا له الا بما يوجب العلم قطعا والسعي يثبت بخبر
الواحد ولا يصير ركنا على ما مر نظيره في الصلوة والمعنى فيه ان السعي يؤتى به بعد الاحلال التام فلا يكون
ركنا في الحج كالرميات وطواف الصدر وهذا لان الاحرام ما شرع الا لاداء اركان الحج ولهذا
جعلنا الوقوف معظم الركنين لان الطواف به بعد احد الحلين فلما تادى السعي بلا احرام اصلا وهو من
افعال الحج في الجملة وافعال الحج لا تتادى الا باحرام علم ضرورة انه تبع لما مضى فلا يجوز ان يكون التبع
مساويا للمتبوع في الفريضة ولان مبنى الحج على ان ركنه المقصود ينفرد بوقته كالطواف والوقوف
بعرفة وكل ما يؤتى به في وقت الآخر يكون تبعا كالوقوف بمزدلفة مع عرفة والسعي يؤتى به في وقت
الطواف بل لا وقت له فانه يصح من طواف التحية وركن الحج لا يخلو عن وقت معلوم من وقت الاحرام
كذا في الاسرار والمبسوط ثم يقيم بمكة حراما وانما ذكر هذا احترازا عن قول ابن عباس فانه قال يحلق ويحل
واحتج بحديث جابر انه قال خرجنا مع رسول الله عليه السلام في حجة الوداع فمنا من اهل بحجة ومنا من اهل
بعمرة فكنت ممن اهل بعمرة فدخلنا مكة صبيحة رابعة من ذي الحجة فلما طفنا وسعينا امر رسول
الله عليه السلام من اهل بالحج بالاحلال واحللنا وواقعنا النساء والجواب انه منسوخ كان ذلك في الابتدا
حين كان الناس يعدون العمرة في اشهر الحج من افجر الفجور فامرهم ان يحلوا ويجعلوها عمرة تقريرا للحكم الشرع
وردا للجاهلية ثم نسخ ذلك وقال عمر رضي الله عنه متعتان كانتا على عهد رسول الله عليه السلام وانا
اليوم انهى عنهما واعاقب عليهما متعة النساء ومتعة الحج كذا في مبسوط الامام الاسبيجابي ولان من شرع
في احرام الحج لا يحل له الخروج الا بعد الفراغ منه وههنا لم يفرغ فلا يحصل له الخروج كذا في مبسوط
فخر الاسلام وقوله في الكتاب لانه محرم بالحج فلا يتحلل اشارة الى هذا التعليل بخلاف احرام العمرة فان العمرة
ليست الا الطواف والسعي فاذا اداهما فقد فرغ من افعال العمرة فيحل له الخروج عن احرامها والصلوة
خير موضوع فكذا الطواف لكن طواف التطوع افضل من صلوة التطوع للغربا واما لاهل مكة فالصلوة افضل
لان الغربا يفوتهم الطواف ولا يفوتهم الصلوة واهل مكة لا يفوتهم الامران فعند الاجتماع الصلوة افضل
كذا في شرح الطحاوي والتنفل بالسعي غير مشروع فان قيل السعي يتبع الطواف ولهذا لا يجوز قبله والتنفل
بمتبوعه مشروع فيجب ان يكون التنفل بالسعي ايضا مشروعا تبعا للطواف النفل كاصابة لفظة الاحرام
في النوافل من الصلوة قلنا السعي انما ثبت كونه عبادة بالنص بخلاف القياس فيقتصر على مورد النص والنص
ورد بالاتيان مرة فلا يشرع ثانيا بالقياس لانه لا مجال له فاذا كان قبل يوم التروية بيوم وهو اليوم السابع من
ذي الحجة خطب الامام خطبة اي خطبة واحدة من غير ان يجلس بين الخطبتين بعد صلوة الظهر وكذا في الخطبة

الثالثة التي تخطب بمنا واما في خطبة عرفات فيجلس بين الخطبتين وهي قبل صلوة الظهر كذا في مبسوط
شيخ الاسلام وشرح الطحاوي فاذا صلى الفجر يوم التروية بمكة خرج الى منا وفي المبسوط انما سمي يوم
التروية لان الحاج يروون فيه بمنا او لانهم يروون ظهورهم فيه بمنا ففي هذه التسمية ما يدل على انه ينبغي لهم
ان يكونوا بمنى يوم التروية ثم يتوجه الى عرفات اي يتوجه من منى بعد صلوة الفجر يوم عرفة الى عرفات اما
لو دفع قبله جاز اي لو ذهب من منى الى عرفات قبل طلوع الشمس بعد صلوة الفجر من يوم عرفة جاز كان من حق
الكلام ان يقول اما لو دفع قبل طلوع الشمس لما انه لم يتقدم ذكر طلوع الشمس ولكن اتبع لفظ الايضاح
ولكن ذكر هناك الضمير بعد ذكر طلوع الشمس فقال في الايضاح قال واذا طلعت الشمس يوم عرفة خرج الى عرفات
لان النبي عليه السلام فعل كذلك وان دفع قبله جاز والاول اولى لانه لا يتعلق بهذا المقام حكم اي لم يتعلق بمنى
في هذا اليوم حكم من المناسك فيجوز الذهاب قبل طلوع الشمس الى عرفات الوقوف فيها وهو الركن الاعظم
فان قلت لا شك ان الحكم الثابت بالعبارة اقوى من الحكم الثابت بالاشارة وقد انعكس هذا في حق الوقوف
بعرفة مع الوقوف بمزدلفة في قوله تعالى فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام فما وجهه ولو
ثبتت ركنية الوقوف بعرفة بقوله عليه السلام الحج عرفة وهو خبر واحد فكيف يثبت به الركنية مع ان الوقوف
بعرفات اعظم الركنين قلت القوة والضعف بين العبارة والاشارة انما يظهر عند المعارضة ولا معارضة
ههنا بينهما لا زمانا ولا مكانا فعند عدم المعارضة كل واحد من العبارة والاشارة والدلالة والاقتضا
يوجب الحكم قطعا كما عرف فلما دلت اشارة الكتاب على الوقوف ثمة وقد انعقد الاجماع على ركنيته ثبتت
الركنية فكان خبر الواحد داعيا الى ذلك الاجماع وعدم ركنية الوقوف بمزدلفة مع انه ثبت بعبارة النص
يجي بعد هذا وفي الايضاح وانما لم يجعل الوقوف بالمزدلفة ركنا لان الركن لا يثبت الا بدليل مقطوع به وقد
اجمعت الامة على كون الوقوف بعرفة والطواف من جملة الاركان فاما وقوف المزدلفة فلم ينعقد الاجماع
على كونه ركنا بل الحديث ورد دالا على انه ليس بركن على ما يجي ولانهم اجمعوا على ان الجماع قبل الوقوف بعرفة
مفسد للحج وبعده لا والاحصار قبله احصار وبعده لا وعدم الاجزاء لو فاته الخاص مفوت للحج بخلاف
ساير الافعال فكانت هذه الاحكام الثلثة دالة على انهم اجمعوا على ان الوقوف بعرفة هو الركن الاعظم
وذكر في الاسرار ولان اصل الحج ثابت بالكتاب يقينا وهو عبارة عن اركانه فلا يثبت شيء منه له ركنا الا من
الطريق الذي ثبت اصله وقوله عليه السلام الحج عرفة فمثل هذه الصيغة صالح لاثبات الركنية فيلتحق
بالكتاب في اثبات الركنية واذا زالت الشمس اي في عرفات فخطب خطبة اي قبل الصلوة والجمع منع اي
الجمع بين الصلوتين من المناسك وعن ابي يوسف انه يؤذن قبل خروج الامام لان هذا الاذان لاداء الظهر
كما في ساير الايام ويصلي بهم الظهر والعصر في وقت الظهر وفي الجامع الصغير لقاضي خان في وقت الظهر
ولا يتطوع بين الصلوتين وفي التحفة ولا يشتغل الامام والقوم بالسنن والتطوع فيما بينهما فان اشتغل
بذلك اعاد المؤذن اذان العصر ويخفي الامام بالقراة فيهما كما في سائر الايام وفي الذخيرة والمحيط ويصلي
الامام بهم العصر في وقت الظهر من غير ان يشتغل بين الصلوتين بالنافلة غير سنة الظهر وفي شرح الطحاوي

فيصلي بهم الامام صلوة الظهر والعصر في وقت الظهر باذان واحد واقامتين لا انه اذا اشتغلوا فيما
بينهما بالتطوع او بغيره اعادوا الاذان للعصر خلافا لمحمد لما روي عن محمد انه يقول لا يعيد الاذان
لان الوقت قد جمعهما فيكفيهما اذان واحد كالفوايت ونحن نقول بان الاذان للاعلام وكل صلاة
اصل بنفسها الا انه اذا جمع بينهما استغنيا عن الاعلام واذا قطع عاد حكم الاصل كذا في الايضاح
ومن صلى الظهر في رحله وحده صلى العصر في وقته عند ابي حنيفة وقالا يجمع بينهما المنفرد والحرف
الذي يدور عليه اصل اختلافهم هو ان تقديم العصر على وقته لما ذكرنا عنهما لاجل امتداد الوقوف
فانه لو صلى كل واحدة منهما في وقتها يختل امتداد الوقوف وعند ابي حنيفة لاجل محافظة الجماعة
لا لاجل اعادة امتداد الوقوف ثم الشان في الترجيح فقالا تقديم العصر لاجل الوقوف بدلالة انه
لا يجمع لمن الوقوف عليه وهذا تعظيم شان الوقوف فقدم العصر ليقع الوقوف من اوله الى اخره متصلا
غير منقطع ليكون افضل هذا كما نهى النبي عليه السلام عن الصلاة بعد الفجر حقا لصلاة الفرض ليكون
الوقت في حكم المشغول به لا لذهاب الوقت حتى جاز اداء الفرض لو اخر اليه وجاز اداء فرض اخر مثله
وفي حق الوقوف المنفرد وغيره سواء فيجوز للمنفرد التقديم كما يجوز للذي يصلي بجماعة وقال ابو حنيفة
ان النص المجمع عليه في التعجيل جامع الجماعة فاما المنفرد ففيه اختلاف على ما هو المروي عن ابن
مسعود رضي الله عنه وذلك لان فضيلة الجماعة لا يجوز تفويتها لحق الوقوف لان الجماعة تفوت لا
الى خلف وحق الوقوف يتادى قبل وبعد لوحده والناس يتفرقون في الموقف وهو موضع واسع
وطول فلا يمكنهم اقامة الجماعة الا بالاجتماع وانه يتعذر مرتين في العادات فيجعل القصر حتى
لا يفوتهم فضيلة الصلوة بالجماعة واما قولهما ان الوقوف يتفرق قلنا انه يجوز التفريق
بالاكل وبالحديث والحدث ولم يكره ذلك فلان لا يكره بالصلوة اولى واذا لم يكن هذا تفريقا لم يجز
ارتكاب المحظور وهو تعجيل الصلوة قبل الوقت لادراك فضيلة وهي اتصال الوقوف ليس بواجب ولا في
حكم الواجب فاما الجماعة فانها كانها في حكم الواجب حتى ان الثواب يتضاعف بالجماعة ويقاتل القوم
التاركون الصلوة بجماعة كما يقاتلون على اصل الصلوة فلذلك لا بد ان يكون فضل وصل الوقوف
في دون فضل الجماعة فصار التعجيل الى اولى الفضيلتين واعظمهما واليه اشار في الاسرار
ان المحافظة على الوقت فرض بالنص وهو قوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا اي
فرضا موقتا فالمحافظة على الوقت في الصلوات فرض بيقين فلا يجوز تركها الا بيقين مثله وهو الموضع الذي
ورد فيه النص وانما ورد النص لجمع رسول الله عليه السلام بين الصلوتين والخلفاء من بعده فلا يجوز الجمع
الا بتلك الصفة وكان المعنى فيه ان هذا الجمع مختص بمكان وزمان وكان الامام شرطا فيه بخلاف الجمع
الثاني فانه اداء المغرب في وقت العشاء وذلك غير مختص بمكان وزمان واما هذا تعجيل العصر على وقته
وذلك لا يجوز الا في هذا المكان في هذا الزمان ثم نسلم ان هذا الجمع لاجل الوقوف ولكن الحاجة الى الجمع
للجماعة لا للمنفرد لان المنفرد يمكنه ان يصلي العصر في وقته في موضع وقوفه فان المصلي واقف فلا ينقطع

وقوفه بالاشتغال بالصلوة وانما يحتاجون الى الخروج لتسوية الصفوف فاذا ادوها بالجماعة فيشق
عليهم الاجتماع بعد الفراغ فلذلك يجوز الجمع دفعا للمشقة عنهم اذ لا منافاة اي بين الوقوف والصلاة
على ما ذكرنا لانه هو المغير عن وقته واشتراط الامام لوقوع التغير فيقتصر على ما يقع فيه التغير ولابي
حنيفة ان العصر في هذا اليوم كالتبع للظهر لانهما صلاتان اديتا في وقت واحد والثانية منهما مرتبة على
الاولى فكانت بمنزلة العشاء مع الوتر ولما جعل الامام شرطا في التبع كان شرطا في الاصل بالطريق الاولى
ودليل التبعية انه لا يجوز العصر في هذا اليوم الا بعد صحة اداء الظهر حتى لو تبين في يوم الغيم انهم
صلوا الظهر قبل الزوال والعصر بعده لزمهم اعادة الصلوتين وكذلك لو جدد الوضوء بين الصلوتين
ثم تبين انه صلى الظهر بغير وضوء لزمه اعادة الصلوتين بخلاف ساير الايام وعلى هذا الخلاف الاحرام
بالحج شرط لاداء الجمع بين الصلوتين حتى ان الحلال اذا صلى الظهر مع الامام ثم احرم بالحج فصلى العصر او المحرم
بالعمرة صلى الظهر مع الامام ثم احرم بالحج فصلى العصر معه لم يجزه العصر الا في وقتها وعند زفر يجزيه
وحاصله ان جواز الجمع عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله يتعلق باحرام الحج لا غير وعند ابي حنيفة يتعلق باحرام
الحج وبالجماعة وبالامام الاكبر وهكذا قول زفر ايضا غير انه يشترط هذه الشرائط في العصر لا غير
وابو حنيفة يشترط في الظهر والعصر جميعا كذا في المبسوط ثم يتوجه اي بعد صلوة العصر يتوجه الامام
الى الموقف وهو المسمى بالموقف الاعظم وفي وقوفه يدعو وروي عن النبي عليه السلام انه قال افضل
دعائي ودعاء الانبياء قبلي بعرفات لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو
حي لا يموت بيده الخير وهو على كل شيء قدير اللهم اجعل في قلبي نورا وفي سمعي نورا وفي بصري نورا
اللهم اشرح لي صدري ويسر لي امري كذا في المبسوط وزاد الامام الاسبيجابي بعد هذا اللهم اني اعوذ بك
من وساوس الصدر وشتات الامر وعذاب القبر اللهم اني اعوذ بك من شر ما يلج في الليل ومن شر ما يلج
في النهار وشر ما تهب به الرياح وشر بوايق الدهر اللهم اني اعوذ بك من تحول عافيتك وفجاة نقمتك
وجميع سخطك واعطني السعة افضل ما يوتى احد من خلقك وحجاج بيتك يا ارحم الراحمين يا رفيع الدرجات
ومنزل البركات ويا فاطر الارضين والسموات ضجت اليك الاصوات بصنوف اللغات تسالك الحاجات
وحاجتي ان لا تنساني في دار البلى اذا نسيني اهل الدنيا ولكل دعاء يدعى به ويدعو به وكل حاجة في صدره
سال الله اياها وفي مبسوط شيخ الاسلام سال عمر وعلي رضي الله عنهما النبي عليه السلام ما يدعو في هذا اليوم
فقال لا اله الا الله وحده لا شريك له الخ فقيل لسفيان بن عيينة هذا ثنا فلم سماه رسول الله دعاء
قال الثناء على الكريم دعاء لانه يعرف حاجته وفي الجامع الصغير للامام المحبوبي عن جابر رضي الله عنه ان النبي
عليه السلام قال ما من مسلم يقف عشية عرفة في الموقف مستقبل القبلة ثم يقول لا اله الا الله وحده لا شريك
له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير ويقرا بفاتحة الكتاب مائة مرة ثم يقول اشهد ان لا اله الا الله وحده
لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله مائة مرة ثم يقول اللهم صل على محمد وعلى ال محمد وبارك على محمد وعلى ال محمد
كما صليت وباركت ورحمت على ابراهيم وعلى ال ابراهيم انك حميد مجيد الا قال الله تعالى يا ملائكتي ما جزاء عبدي

هذا استحيى وهللني وكبرني وحمدني وعرفني واثني علي وصلي علي نبيي اشهدوا اني شفعته في نفسه وغفرت له ولاهل الموقف معه والموقف موقف الاعظم اي يسمي الموقف موقف الاعظم وعرفات كلها موقف الا بطن عرنة وهو واد بحذاء عرفات قيل راي النبي عليه السلام فيه الشيطان فكان هذا نظير النهي في ظرف الزمان في حق الصلوة بحديث ثلث ساعات نهانا رسول الله عليه السلام الي ان قال فان ثم تطلع بين قرني الشيطان فكذا في ظرف المكان ما ينسب الي الشيطان كره فيه فعل المناسك وسميت عرفات بعرفات لتعارف الناس في ذلك الجمع اذا شهدوه ويقال انما سميت بها لان جبريل عليه السلام قال لابراهيم عليه السلام لما اراه المناسك اعرفت قال نعم وقيل انما سميت بها لان ادم عليه السلام عرف هنا حوا وقيل انما سميت بذلك لان الناس يعترفون بذنوبهم فيها فيجيئه بغفرانهم وسميت المزدلفة بها لاجتماع الناس فيها ومنه قوله تعالى وازلفنا ثم الاخرين اي جمعناهم وقيل من الازدلاف بمعني التقرب ومنه قوله تعالى وازلفت الجنة للمتقين اي قربت وسميت بها لاقتراب الناس الي منى بعد الافاضة من عرفات وقيل سميت بها لان حوا ازدلفت الي ادم عليهما السلام فيها كذا في المناسك الكرماني ووادي محسر بكسر السين وتشديدها وهو بين مكة وعرفات وينبغي للامام ان يقف علي راحلته فهو افضل والا فيقف قايما والناس يقفون خلفه وكل من كان وقوفه الي الامام اقرب فهو افضل لان الامام يعرف الناس امور المناسك فيقرب منه حتى يستمع منه فيقفون الي غروب الشمس فيكبرون ويهللون ويحمدون الله ويثنون عليه ويصلون علي النبي عليه السلام ويسالون الله حوايجهم فانه وقت مرجو قال النبي عليه السلام افضل الدعا دعا اهل عرفة وروي عن النبي عليه السلام انه قال ان الله تعالى يباهي باهل عرفة يوم عرفة فيقول انظروا يا ملايكتي الي عبادي ياتون شعثا غبرا من كل فج عميق اشهدوا اني قد غفرت لهم فيرجعون كيوم ولدتهم امهم كذا في التحفة ملادا به كالمستطيع السكين في تقديم الصفة علي الذي يجري مجري الموصوف فايدة وهي ان التشبيه انما يحصل بحالة الاستطعام بتقديم الاهم فكان في تقديم الصفة مبالغة في تحقيق فعل الدفا فاستجيب له الا في الدما والمظالم اي الا في حق الدم الذي وجب لبعضهم علي بعض قصاصا وعجز واعن استيفائه وفي حق المظلمة الذي وجب لبعضهم علي بعض وعجز واعن الانتصاف فلم يستجب دعا النبي عليه السلام بالمغفرة لهم لعظم هذه الذنوب وتعلق حقوق العباد بها بعد الناسك في عدة المناسك بكسر العين فياتي بها الي اخر جزء من الاحرام وذلك عند الرمي يكون كذا في المبسوط واذا غربت الشمس افاض الامام وفي شرح الطحاوي فاذا غربت الشمس دفع الامام والقوم خلفه علي السكينة والوقار الي مزدلفة **قوله** والناس معه علي هيئتهم هكذا قال رسول الله عليه السلام ايها الناس ليس البر في ايجاف الخيل وفي ايضاع الابل عليكم بالسكينة والوقار والان فيه اظهار مخالفة المشركين روي انه عليه السلام خطب عشية عرفة فقال ايها الناس ان اهل الجاهلية والاوثان كانوا يدفعون من عرفة قبل غروب الشمس اذا تعممت في رؤس الجبال كعمايم الرجال في وجوههم وان هدانا ليس كهداهم فادفعوا بعد غروب الشمس فقد باشر ذلك وامر به اظهارا لمخالفة المشركين فليس للصدر ان يخالف

ذلك فان خاف الزحام فدفع الامام ولم يجاوز حدود عرفة اجزاه وانما قيد به لانه لو جاوز حدود عرفة قبل الامام وقبل غروب الشمس يجب عليه الدم وحاصله انه اذا دفع قبل غروب الشمس ينظر ان جاوز حدود عرفة بعد غروب الشمس فلا شي عليه وان جاوز قبل الغروب وجب عليه الدم ولكن ان عاد الي عرفة قبل الغروب ثم دفع مع الامام منها بعد الغروب سقط عنه الدم وقال زفر لا يسقط كما قال في مجاوزة الميقات بغير احرام انه يجب عليه الدم ثم لا يسقط عنه الدم بالعود الي الميقات ومحرما بالتلبية به واما اذا عاد الي عرفة بعد الغروب فانه لا يسقط عنه الدم بالاجماع والجملة فيه انه ان ادرك عرفة بالنهار فانه يقف بها الي غروب الشمس وان لم يقف ولكنه مر بها بعد الزوال قبل الغروب فعليه الدم وان ادركها بعد غروب الشمس ولم يقف ومر بها فلا شي عليه ويكون مدركا وتم حجه كذا في شرح الطحاوي والتحفة وذكر الامام المحبوبي والسغناقي في المشي ان يتقدم الامام علي القافلة وان تقدم واحد علي القوم والامام فعليه دم يقال قزح وهو غير منصرف للعدل والعلمية من قزح الشي ارتفع لما بيناه وهو قوله لانه يدعوا ويعلم ويصلي الامام بالناس باذان واقامة اي في وقت العشاء ثم يتعشى اي اكل العشا وهو الطعام بعينه في العشا ولا يشترط الجماعة وذكر الامام المحبوبي ولا يشترط لجمع المزدلفة الخطبة والسلطان والجماعة والاحرام لان المغرب موخرة عن وقتها واداء الصلوة بعد خروج وقتها موافق للقياس لان القضا مشروع في جميع الصلوات قال عليه السلام من نام عن صلوة الحديث فلا يجب مراعاة مورد النص والنص ورد في تاخير المغرب عند وجود الجماعة فلا يشترط الجماعة فيه واما تقديم الصلوة عن وقتها فمخالف للقياس من كل وجه فيراعي لذلك فيه جميع ما ورد فيه النص وعلي هذا الخلاف اذا صلي بعرفات اي اذا صلي المغرب بعرفات فيصير مسيئا بتركه اي بترك التاخير المسنون الصلوة اما مكه معناه وقت الصلوة لان الصلوة فعل المصلي وفعله لا يتصور ان يكون امامه ولكن الصلوة تذكر ويراد بها الوقت علي ما قال عليه السلام ان للصلوة اولا واخرا فاذا اداه في الطريق فقد اداه قبل الوقت الثابت بهذا الخبر فوجب الاعادة كما اذا صلي الظهر في منزله يوم الجمعة فانه يومر بالنقض حتى ياتي به علي الوجه الاكمل فان تعذر ذلك يقع مجزيا عنه كذا ههنا كذا في المختلفات والذي يدور عليه اصل تعليلهما قوله وانما وجب ليمكنه الجمع بين الصلوتين بالمزدلفة بيانه انه مامور بالتاخير عن وقته بالاتفاق وذلك الامر لا لان في الاشتغال بالصلوة انقطاع سيره فان اداء الصلوة في وقتها فريضة فلا يسقط بهذا العذر ولكن الامر بالتاخير للجمع بينهما بالمزدلفة وهذا المعني يفوت باداء المغرب في طريق المزدلفة فعليه الاعادة بعد الوصول الي المزدلفة ليصير جمعا بين الصلوتين كما هو المشروع نسكا فلذلك يسقط عنه الاعادة بطلوع الفجر لان وجوب الاعادة لامكان ادراك فضيلة الجمع بينهما وهذا يفوت بفوات وقت العشا ولهذا قلنا اذا بقي في الطريق حتى صار بحيث يعلم انه لا يصل الي المزدلفة قبل طلوع الفجر يصلي المغرب في الطريق ولا يوخرها بعد ذلك كذا في المبسوط فان قلت ما الفرق بين خبر الواحد هذا وبين قوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فان هناك لو صلي الوقتية ذاكرا للفايتة وهو صاحب ترتيب يجب عليه الاعادة وان ذهب الوقت الذي صلي فيه الوقتية وههنا هنالك لا يجب الاعادة بعد ذهاب الوقت قلت وجوب الاعادة

ان الصلوة

هناك لوجوب الترتيب وهو قاير ما لم يدخل في حد الكثرة وههنا وجوب الاعادة لرعاية الجمع بين صلوتي العشا
في المزدلفة فيفوت المكان للجمع لفوات وقت العشا فلو قلنا بالاعادة بعد فوات وقت العشا كان ذكر
من باب العلم وخبر الواحد لا يوجب العلم فان قلت ما الفرق بين خبر الواحد هذا وبين قوله عليه السلام
لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فانه لو صلى وترك الفاتحة ساهيا او عامدا لا يجب اعادة الصلوة وههنا
وجبت ما دام وقت العشا باقيا قلت خبر الواحد واجب العمل باي عمل كان على وجه لا يؤدي الى ابطال
الكتاب ثم ههنا الاعادة من باب العمل به ما دام الوقت باقيا لما انه صلى قبل الوقت الثابت بخبر
الواحد والصلوة قبل الوقت لا يجوز فيجب الاعادة كما في مسئلة الترتيب وفي ما نحن الفاتحة فقد عملنا به كما
يليق بحاله حيث قلنا بوجوب سجدتي السهو اذا تركها ساهيا وبالاثم اذا تركها عامدا واما لو قلنا بالا عادة
كان خبر الواحد مبطلا لاطلاق قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران وذلك لا يجوز فان قلت ففي
حديث اسامة ايضا القول بالاعادة في الوقت ابطال لقوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا
موقوتا قلت الاعادة فيه لنوع فساد اقتضاه خبر الواحد لا لفساد قوي فلو قلنا بالاعادة بعد
خروج العشا وقت العشا لكنا قايلين بالفساد القوي فحينئذ كنا مبطلين موجب قوله تعالى ان الصلوة كانت
على المؤمنين كتابا موقوتا ولا نقول به ومثل هذا جاير الا ترى انهم قالوا جميعا في طواف المحدث انه
يعيد عملا بخبر الواحد ما دام بمكة مع ان اطلاق قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق يوجب الجواز فاذا
رجع لم يلزمه الاعادة لانا لو ذكرنا حتما لكان بسبب فساد ما اقتضاه دي وهو من باب العلم وخبر الواحد لا يوجبه
وعن هذا خرج الجواب لقول ابي يوسف ان ما صلى المغرب في وقته وقع صحيحا ام فاسدا فان وقع صحيحا
فلا يجب الاعادة لا في الوقت ولا بعد الوقت وان وقع فاسدا يجب الاعادة في الوقت وبعد الوقت لان
ما وقع فاسدا لا ينقلب صحيحا بمضي الوقت لانا نقول انه موقوف لنوع فساد اقتضاه بخبر الواحد على
وجه يظهر اثره في ثاني الحال كما في طواف المحدث على ما ذكرنا وهو المذكور في الاسرار واذا طلع الفجر اي من اول
يوم النحر الغلس ظلمة اخر الليل يقال غلس بالصلوة اذا صلاها في الغلس لانه في التغليس دفع حاجة الوقوف
فيجوز كتقديم العصر بعرفة وذلك لانه لما جاز تعجيل العصر عن وقتها للحاجة الى الوقوف بعدها فلان يجوز
التغليس بالفجر وهو وقتها كان اولى كذا في المبسوط واستجيب له دعاؤه لامته حتى الدما والمظالم بالرفع بان
يرضي الخصوم بالازدياد في مثوباتهم حتى يتركوا خصوماتهم في الدما والمظالم فاستوجب المغفرة عن هذا اي
عليه الدما والمظالم وقال الشافعي انه ركن والنسبة اليه هذا القول سهو وقع من الكاتب لانه ذكر في كتب
اصحاب الشافعي من الوجيز للغزالي وغيره ان الوقوف بالمزدلفة سنة وذكر في مبسوط الليث ابن سعد مكان
الشافعي ههنا وذكر في الاسرار علقمة مكان الشافعي وذكر في فتاوي قاضي خان ما لك مكان الشافعي وذكر
في التحفة والايضاح وغيرهما الوجوب من غير ذكر خلاف احد والمذكور فيما تلا الا الذكر وهو ليس بركن بالاجماع فكيف
تثبت ركنية الوقوف يعني ان الذكر بالمزدلفة لا يتصور الا بعد كونه بالمزدلفة والكون فيها عبارة عن الوقوف ثم
الاجماع منعقد على عدم ركنية المقتضي وهو الذكر فكيف تثبت ركنية المقتضى وهو الوقوف ثمة مع ان المقتضى

الذي هو غير مذكور يجب ان يكون احط رتبة من المقتضي المنصوص لانه تبع للمنصوص فلا يجوز ان يكون التبع اقوى
حالا من المتبوع فلا شيء عليه لما روينا وهو قوله ما روي انه عليه السلام قدم ضعفة اهله بالليل فعلم بهذا
الحديث ان المراد من تعليق تمام الحج في قوله عليه السلام من وقف معنا هذا الموقف فقد تم حجه من حيث الكمال وهو الاتيان
بالواجب لا من حيث الجواز لما روينا من قبل وهو عليه السلام والمزدلفة كلها موقف وارتفعوا عن وادي محسر قوله
هكذا وقع في نسخ المختصر وهو غلط لما ان الافاضة بعد طلوع الشمس فعل اهل الجاهلية فيجب ان يقصد على مخالفة
فعلهم وهو انما يتحقق اذا كانت الافاضة قبل طلوع الشمس هكذا رواه جابر وابن عمر فقالا ان النبي عليه السلام
وقف بالمشعر الحرام حتى اذا كادت الشمس تطلع دفع الى منى وان اهل الجاهلية كانوا لا يدفعون من هذا الموقف
حتى تطلع الشمس فاذا طلعت وصارت كالعماير على رؤس الجبال دفعوا وكانوا يقولون اشرق ثبير كيما نغير
فخالفهم رسول الله عليه السلام ودفع قبل طلوع الشمس فيجب الاخذ بفعله لما فيه من مخالفة المشركين كما في الدفع من
عرفات فانهم يدفعون من عرفة قبل غروب الشمس على ما ذكرنا كذا في المبسوط فيبتدئ بجمرة العقبة فيرميها
الكلام في الرمي في اثني عشر موضعا احدها في وقته اتفق العلماء على ان وقت الرمي يوم النحر وثلثة ايام والثاني
فيما يرمي به فانه يرمي بكل ما كان من جنس الارض نحو الحصاة والمدر والثالث في مقدار ما يرمى به فيرمي باصغار
مثل حصى الخذف والرابع في بيان صفة المرمى والخامس في كيفية الرمي وقد اختلف المشايخ فيه قال بعضهم يأخذ
الحصى بطرف ابهامه وسبابته كانه عاقد ثلثين ويرميها وقال بعضهم يحلق سبابته ويضعها في مفصل
ابهامه كانه عاقد عشرة فيرميها والاول اصح والسادس في صفة الرامي قال اصحابنا يجوز الرمي راكبا وماشيا
والسابع في محل الرمي الجمار الثلث مسجد الخيف فالوسطى والاخيرة وهي جمرة العقبة والثامن
في موضع يرمي فيرمي من بطن الوادي يعني من اسفله الى اعلاه والتاسع في موضع وقوع الحصاة فينبغي ان
تقع الحصاة عند الجمرة او قريبا منها حتى لو وقعت بعيدا منها لم يجزه والعاشر عدد الحصاة فيرمي كل جمرة
بسبع حصيات والحادي عشر انه يكبر عند كل حصاة فيقول بسم الله والله اكبر رغما للشيطان اللهم اجعل حجي
مبرورا وسعيي مشكورا وذنبي مغفورا والثاني عشر انه في اليوم الاول يرمي جمرة العقبة لا غير وفي بقية
الايام يرمي الجمار كلها كذا في المحيط وفتاوى الامام الولوالجي وذكر في المغرب الجمار هي الصغار من الاحجار جمع
جمرة وبها سموا المواضع التي يرمى جمارا وجمرات لما بينهما من الملابسة وقيل لتجمع ما هنالك من الحصى من تجمر القوم
اذا تجمعوا وفي مبسوط شيخ الاسلام انما سمي جمرة لان ابراهيم عليه السلام لما امر بذبح الولد جاء الشيطان
يوسوسه فكان ابراهيم يرمي اليه الاحجار طردا له وكان يجمر بين يديه اي يسرع في المشي والاجمار الاسراع
في المشي فيرميها من بطن الوادي من اسفله الى اعلاه على ما ذكرنا واذا وقف للرمي جعل منى عن يمينه والكعبة
عن يساره ويرمي حيث يرى موضع الحصاة كذا في المبسوط الخذف رمي الحصى بالاصابع وفي المغرب هو ان يضع
طرف الابهام على طرف السبابة وفعله من باب ضرب وقد اطلق ههنا على الذي يرمى به لم يعرج على شيء
اي لم يقف عنده يقال مررت به فما عرجت عليه اي ما وقفت عنده حتى رمى جمرة العقبة ثم قال اول نسكنا
بمنى ان نرمي ثم نذبح ثم نحلق ولا يقف عندهما اي عند جمرة العقبة لان ما عندها من الحصى دون دونها كذا

ع

في الاثر فيشا مر ولا يتبرك وبيانه في حديث سعد بن جبير رضي الله عنه قال قلت لابن عباس ما بال
الجمار ترمي من وقت الخليل عليه السلام ولم تصير هضابا يسد الافق فقال اما علمت ان من يقبل
حجه رفع حصاه ومن لم يقبل حجه ترك حتى قال مجاهد لما سمعت هذا من ابن عباس جعلت على حصياتي
علامة ثم توسطت الجمرة فرميت من كل جانب ثم طلبت فلم اجد بتلك العلامة شيا من الحصاة ومع
هذا لو فعل اجزاه لوجود فعل الرمي وما لك يقول لا يجزيه وهو عجب من مذهبه فانه يجوز
التوضي بالما المستعمل ولا يجوز الرمي بما قد رمي من الاحجار ومعلوم ان فعل الرمي لا يغير صفة
الحجر هذا كله من المبسوط ويجوز الرمي بكل ما كان من اجزاء الارض عندنا فان **قلت** يشكل
على هذا الرمي بالفيروزج والياقوت فانهما من اجزاء الارض حتى جاز التيمم بهما ومع ذلك لا يجوز
الرمي بهما حتى لم يقع معتدا بهما في الرمي **قلت** الرمي بما كان من اجزاء الارض جايز بشرط وجود
الاستهانة برميه ولا يقع الاستهانة بالرمي بهما ولهذا قال الفقيه ابو جعفر البلخي رحمه الله
انه لو رمي كفا من تراب مكان حصاة جاز لان الحصاة بمنزلة الكف من التراب كذا ذكره الامام
الاسبيجابي في المبسوط خلافا للشافعي فانه عنده لا يجوز الرمي الا بالحجر اتباعا لما ورد به الاثر
فان فيما لا يعقل المعنى فيه انما يحصل الامتثال بعين المنصوص ولكنا نقول المنصوص عليه فعل الرمي
وذلك يحصل بالطين كما يحصل بالحجر والاصل فيه فعل الخليل ولم يكن في الحجر له بعينه مقصودا
انما مقصوده فعل الرمي اما لمعاودة الكبش او لطرد الشيطان على حسب ما اختلف الرواة فقلنا
باي شي حصل فعل الرمي اجزاه بمنزلة احجار الاستنجاء فكما يحصل الاستنجا بالطين وغيره ايضا
وبعض المتقشفة يقولون ان رمي بالبعرة اجزاه لان المقصود اهانة الشيطان وهي بالبعر تحصل
ولسنا نقول به لان الذي ياتي به المفرد تطوع ولانه مسافر ايضا ولا يلزمه التضحية ولكن
ان تطوع بذبح الهدي فهو حسن يذبحه بعد الرمي قبل الحلق ظاهر بالرحم اي كرر لفظ رحم الله
المحلقين فانه عليه السلام لما قال رحم الله المحلقين فقيل والمقصرين فقال ايضا رحم الله المحلقين
حتى قال في الرابعة والمقصرين فقد ظهر في الدعا ثلث مرات للمحلقين فدل انه افضل هذا كله من
المبسوط ومن وجب عليه الحلق وليس على راسه شعر امر الموسي على راسه لانه ان عجز عن الحلق او التقصير
قدر على التشبه بالحالقين والمقصرين ثم اختلفوا في ان اجراء الموسي مستحب او واجب قال بعضهم
مستحب وقال بعضهم واجب لان الواجب عليه شيان اجراء الموسي وازالة الشعر الا انه عجز عن
احدهما وقدر على الاخر فما عجز عنه سقط وما قدر عليه بقي واجبا كذا ذكره الامام الولوالجي
في فتاواه لانه من دواعي الجماع الاترى ان المعتدة يحرم عليها الطيب عن عايشة وابن عباس رضي
الله عنهما انهما قالا اذا حلق الحاج حل له كل شي الا النسا ومن جملة قولها لان عايشة رضي الله عنها قالت
طيبت رسول الله عليه السلام لاحرامه قبل ان يحرم ولاحلاله قبل ان يطوف بالبيت ولان حظر
الطيب من جنس حظر لبس المخيط وقص الاظافير والصيد بدلالة ان يكون ارتكابه قبل الحلق يوجب



الكفارة دون النسا فيزول الحظر بالحلق استدلالا بحسه بخلاف حظر الجماع لانه اقوي لما تعلق به
من الفساد دون ما قوله انه من دواعي الجماع فتبقي الحرمة كالقبلة بغير مسلم فان الاستبرا يحرم
الجماع بدواعيه ولا يحرم الطيب وقال الليث الا النسا وقتل الصيد لانهما محرمان بنص القران
فاذا انتهت حرمة احدهما باقية كانت حرمة الاخر باقية ضرورة ولكنا نقول قتل الصيد ليس نظير
الجماع الاترى ان الاحرام يفسد بالجماع ولا يفسد بقتل الصيد فكان هو نظير ساير المحظورات
فيرتفع بالحلق ولهذا الاصل قال الشافعي حرمة الجماع فيما دون الفرج يرتفع بالحلق ايضا لانه
لا يفسد الاحرام بحال ولكنا نقول ما يتصل من قضا الشهوة بالنسا فحله مؤخر الي تمام الاحلال
بالطواف شرعا وفي ذلك الجماع في الفرج وفيما دون الفرج سوا كذا في المبسوط والاسرار ولان
ما يكون محللا لا يكون جناية في غيره وانه كالحلق فان **قلت** يشكل على هذا دم الاحصار فانه
للتحلل وهو ليس بمحظور للاحرام **قلت** الاصل فيما شرع محللا هو الذي ذكر في الكتاب وهو ان
يكون محظور الاحرام واما دم الاحصار فهو ليس باصل في التحلل وانما صير اليه لضرورة المنع بخلاف
الطواف فهو جواب شبهة ترد على قوله ان ما يكون محللا لا يكون جناية في غيره وانه بان يقال يشكل
بالطواف فانه محلل في حق النسا ومع ذلك هو ليس بمحظور الاحرام بل هو افعال الحج فقال في الاكثر
لا يحل بالطواف ولكن الحلق عند الطواف فصار كان الحلق اوجب بعض التحلل معجلا وبعضه مؤخرا
الي الطواف ليقع الطواف الذي هو ركن في الاحرام ولتبيين انه دون الوقوف حيث لم يشرع
في مطلق الاحرام فاما ان يكون التحلل بالطواف فلا ثم ياتي مكة من يومه ذلك وهو اول الايام
النحر ووقته ايام النحر اي وقت طواف الزيارة فكان وقتهما واحدا اي وقت ذبح الاضحية ووقت
طواف الزيارة الا ان الاضحية لم تشرع بعد ايام النحر والطواف مشروع بعد ذلك الا انه يكره
تاخيره عن هذه الايام على ما يجي وحاصله ان الامور الاربعة وهي الرمي والذبح والحلق والطواف
يفعل في ايام النحر على الترتيب وضابطه ردحط والرمل ما شرع الا مرة في طواف بعده سعي ولان النبي
عليه السلام انما رمل في طواف العمرة وهو طواف بعده سعي فرضا كان الطواف او نفلا لما بينا
وهو قوله وليصل الطايف لكل اسبوع ركعتين والامر للوجوب وانما لم ينقل لما روينا لانه ذكر فيه
وجه التمسك بالوجوب فكان قوله بينا اشمل واعم من قوله روينا ثم يعود الي مني اي بعد طواف
الزيارة لان النبي عليه السلام رجع اليها كما روينا وهو ما ذكر قبل هذا بعقد خمسة عشر خطا لما
روي ان النبي عليه السلام لما حلق افاض الي مكة فطاف بالبيت ثم عاد الي مني يكبر مع كل حصاة
ويقف عندها اي عند الجمرة وذكر في المحيط يبتدا بالتي تلي مسجد الخيف فيرميها من بطن الوادي بسبع
حصيات يكبر عند كل حصاة ثم ياتي المقام الذي يقوم فيه الناس فيقوم ويحمد الله ويثني عليه ويصلي
على النبي عليه السلام ويدعو الله بحاجته ويرفع يديه بقوله ياتي المقام الذي يقوم فيه الناس اعلا الوادي
ثم يرمي الجمرة الوسطي ايضا كذا في المبسوط وعدد الحصيات في الايام كلها سبعون سبعة للبوم

اول ج

الاول واحد وعشرين لليوم الثاني وكذا الثالث والرابع ويقف عند الجمرتين اي الجمرة الاولى والوسطى
فانه لا يقف عند الثالثة وذكر في المبسوط وفي الحديث المشهور لا ترفع الايدي الا في سبعة مواطن
عند افتتاح الصلوة وعند القنوت في الوتر وفي العيدين وعند استلام الحجر وعلى الصفا والمروة
وبعرفات وبجمع وعند المقامين عند الجمرتين فهذا دليل على انه انما يقيم عند الجمرتين الاولى والوسطى
ولا يقيم عند جمرة العقبة واذا كان من الغد رمى الجمار الثلث وهو اليوم الثالث من ايام النحر وان اراد
ان يتعجل النفر نفر الى مكة اي وان اراد ان يتعجل الذهاب والخروج من منى الى مكة في اليوم الثالث
من ايام النحر يجوز له ان يذهب من نفر الحج نفرا اذا خرجوا من منى يقال يوم النفر الاول وهو اليوم الثالث
من ايام النحر ويوم النفر الثاني وهو اخر ايام التشريق وهو اليوم الرابع للنحر الاول ايضا فمن تعجل
في يومين وهما الثاني والثالث من ايام النحر ومن تاخر فلا اثم عليه لمن اتقى اي الله تعالى فان
قلت التعجل رخصة والتاخر عزيمة والعمل بالعزيمة اولى على ما ذكر في الكتاب بقوله وان الافضل
ان يقيم ثم قرن الله تعالى التقوى بالفعل بالعزيمة دون فعل الرخصة والقياس يقتضي ان يقرن
بفعل الرخصة ولانه لما لم يكن عليه اثم عند فعل الرخصة لكان الاولى ان لا يكون عليه اثم عند
فعل العزيمة فما فائدة تقييده فعل العزيمة بالتقوى قلت قوله لمن اتقى يتعلق بهما جميعا اي ذلك
التخيير ونفي الاثم عن المتعجل والمتاخر لاجل الحاج المتقي لئلا يختلج في قلبه شيء منهما فيحسب ان احدهما
يرهق صاحبه اثام في الاقدام عليه وانما خص المتقي لان ذي التقوى حذر متحرز من كل ما يرهقه
ما يريبه اولانه هو المنتفع به دون من سواه لانه هو الحاج على الحقيقة عند الله تعالى لقوله تعالى
ذلك خير للذين يريدون وجه الله الى هذا اشار في الكشاف وفيه خلاف للشافعي فان عنده ينقطع
خيار النفر بغروب الشمس من اليوم الثالث فاذا غربت فليس له ان ينفر بعد ذلك قبل ان يرمي وقال
لان المنصوص عليه الخيار في اليوم واسم اليوم لغروب الشمس وانا نقول الليل ليس بوقت لرمي
اليوم الرابع فيكون خياره في النفر ثابتا فيه كما قبل غروب الشمس من اليوم الثالث بخلاف ما بعد طلوع
الفجر في اليوم الرابع فانه وقت الرمي فلا يبقى خياره بعد ذلك وقد بينا ان الليالي ههنا تابعة
للايام الماضية فكما كان خياره ثابتا في اليوم الثالث فكذلك في الليلة التي بعده وقال لا يجوز
اعتبارا بسائر الايام اراد بالايام اليومين وهو اليوم الثاني والثالث دون اليوم الاول من
ايام النحر فان رمي جمرة العقبة في ذلك اليوم يجوز قبل زوال الشمس بالاتفاق وحاصله انهما يقيسان
رمي اليوم الرابع على رمي اليوم الثالث من ايام النحر لانه يوم ترمى فيه الجمار الثلث كهذين اليومين

الثاني و

وابو حنيفة يقيس اخر الايام على اول الايام لان هذا يوم خف حكم الرمي فيه بالترك وجب ان
يكون جميع اليوم وقتا له كيوم النحر الاول لما خف حكم الرمي فيه برمي جمرة واحدة كان وقته جميع اليوم
فكذا ههنا قوله بخلاف اليوم الاول والثاني اراد بهما اليوم الحادي عشر والثاني عشر وهما ثاني
يوم النحر وثالثه واما الرمي في الاول من ايام النحر فيجوز قبل الزوال بالاتفاق في الروايات كلها



على ما ذكرنا فاما يوم النحر فاول وقت الرمي فيه من وقت طلوع الفجر فيه وعلى قول سفيان الثوري من وقت
طلوع الشمس لحديث ابن عباس ان النبي عليه السلام قدم ضعفة اهله من المزدلفة وجعل يلطخ افخاذهم
ويقول اغيلمة بني عبد المطلب لا ترموا جمرة العقبة حتى تطلع الشمس وحجتنا في ذلك ما روي انه لما
قدم ضعفة اهله قال اي بني لا ترموا جمرة العقبة الا مصبحين فنعمل بالحديثين جميعا فنقول بعد
الصبح يجوز وتاخيره الى ما بعد طلوع الشمس اولى وهذا كله من المبسوط لا يجوز الرمي فيهما الا بعد الزوال
في المشهور من الرواية وروى الحسن عن ابي حنيفة انه ان كان من قصده ان يتعجل في النفر الاول
فلا باس بان يرمي في اليوم الثالث قبل الزوال وان رمى بعد الزوال فهو افضل وان لم يكن ذلك من
قصده لا يجوز الرمي الا بعد الزوال لانه ان كان قصده التعجيل فربما يلحقه بعض الحرج في تاخير
الرمي الى ما بعد الزوال فمتى تاخر الرمي الى ما بعد الزوال لا يصل الى مكة الا بالليل فهو محتاج الى
ان يرمي قبل الزوال ليصل الى مكة بالنهار فيرى موضع نزوله فيرخص له في ذلك وفي ظاهر الرواية
يقول هذا اليوم الثالث نظير اليوم الثاني فان النبي عليه السلام رمى فيه بعد الزوال فلا يجزيه
الرمي فيه قبل الزوال كذا في المبسوط وذكر في المحيط وذكر الحاكم الشهيد في المنتقى قال محمد
كان ابو حنيفة يقول احب الي ان لا يرمي في اليوم الثاني والثالث حتى تزول الشمس فان رمى
قبل ذلك اجزاه ثم عند ابي حنيفة يمتد هذا الوقت اي وقت الرمي في اليوم الاول من ايام
النحر والحجة عليه ما روينا وهو قوله عليه السلام ان اول نسكنا في هذا اليوم الخ فالحاصل ان ما بعد
طلوع الفجر من يوم النحر الى طلوع الشمس وقت الجواز مع الاساءة وما بعده الى الزوال وقت مسنون
وما بعد الزوال الى الغروب وقت الجواز من غير اساءة والليل وقت الجواز مع الاساءة كذا في مبسوط شيخ
الاسلام وبيان الافضل مروي عن ابي يوسف فانه روي عن ابراهيم بن الجراح قال دخلت على ابي
يوسف في مرضه الذي مات فيه ففتح عينيه وقال الرمي راكبا افضل ام ماشيا فقلت ماشيا فقال
اخطأت فقلت راكبا فقال اخطأت ثم قال كل رمي بعده وقوف فالرمي فيه ماشيا افضل وما ليس
بعده وقوف فالرمي راكبا افضل فقمت من عنده فما انتهيت الى باب الدار سمعت الصراخ بموته فتعجبت من
حرصه على العلم في مثل تلك الحالة والذي روى جابر ان النبي عليه السلام رمى الجمار كلها راكبا وانما فعله
ليكون اشهر للناس حتى يقتدوا به فيما يشاهدونه منه الا ترى انه قال خذوا عني مناسككم فلا ادري لعلي
لا احج بعد هذا العام كذا في المبسوط ولو بات في غيرها اي في غير منى متعمدا لا يلزمه شيء عندنا خلافا
للشافعي وقال الشافعي ان ترك البيتوتة ليلة فعليه مد وان ترك ليلتين فعليه مدان وان ترك ثلث
ليال فعليه دم وقاس ترك البيتوتة في وجوب الجزاء به بترك الرمي ولكنا نستدل بحديث العباس رضي الله عنه
انه استاذن رسول الله عليه السلام في البيتوتة بمكة في ليالي الرمي لاجل السقاية فاذن له في ذلك
ولو كان واجبا ما رخص له في تركه لاجل السقاية ولان هذه البيتوتة غير مقصودة بل هي تبع للرمي في هذه
الايام فتركها لا يوجب الا الاساءة كالبيتوتة بمزدلفة ليلة يوم النحر الثقل بفتحتين متاع المسافر وحشمه

والجمع الفعال ولانه يوجب شغل قلبه فيمنعه ذلك من اتمام سنة الرمي ولا يامن ان يضيع شي من امتعته نزل
بالمحصب وهو الابطح وهو اسم موضع لذلك الموضع اسمان المحصب والابطح وكذا يقال له الخيف ايضا
وكان نزوله قصدا وهو الاصح وهذا احتراز عن قول ابن عباس رضي الله عنه فانه يقول ليس النزول فيه
بسنة ولكنه مواضع نزل فيه رسول الله عليه السلام اتفاقا والاصح عندنا انه سنة وانما نزل رسول
الله عليه السلام قصدا على ما روي انه قال للاصحابه بمنى انا نازلون غدا بالخيف خيف بني كنانة
كذا في المبسوط الخيف هو المحصب وقد كانت قريش اجتمعت فيه فتحالفوا على بني هاشم وعلى عهد رسول
الله عليه السلام فاخبر انه ينزل فيه لمخالفتهم فانهم اجتمعوا للعصبية فيه ونحن نجتمع فيه للطاعة
وما فعله عليه السلام في المناسك على وجه المخالفة فهو نسك كالنفر من عرفة بعد غروب الشمس كذا في شرح الاقطع
الخيف بالسكون المكان المرتفع نحو خيف منى الذي اختلفت الوان حجارته ومنه الحديث نحن نازلون بخيف
بني كنانه وهو المحصب كذا في المغرب ويسمى طواف الوداع الوداع بفتح الواو اسم التوديع عند الرحيل كذا في
الصحاح **قلت** الفعال بفتح الفا يجي اسما للتفعيل كثيرا كما في السلام والكلام والصلوة بمعنى التسليم
والتكليم والتصلية وهو واجب عندنا خلافا للشافعي فان طواف الصدر سنة عند الشافعي لانه عنده كطواف
القدوم الا ترى ان كل واحد منهما ياتي به الافاقي دون المكي وما يكون من واجبات الحج فالافاقي فيه سواولنا
قول رسول الله عليه السلام من حج هذا البيت فليكن اخر عهده الطواف ورخص للنسا الحيض وفي الامر دليل
الوجوب وفي تخصيص الحايض برخصة الترك دليل على الوجوب ايضا ويسمى هذا الطواف طواف الوداع وانما
يجب على من يودع البيت دون من لا يودعه كذا في المبسوط الا على اهل مكة اي ليس على اهل مكة ومن دون
الميقات طواف الصدر وكذلك من اتخذ مكة دارا ثم بدا له الخروج لا يلزمه طواف الصدر وكذلك على فايت
الحج لا يلزمه طواف الصدر ولان العود مستحق عليه ولانه صار بمنزلة المعتمر في حق الافعال وليس عليه
طواف الصدر ذكره في التحفة وليس على المعتمرين من اهل الافاق طواف الصدر لان ركن العمرة هو الطواف
فلا يصير مثل ركنه تبعا له وكذلك ليس على حايض ولا نفسا طواف الصدر ولا شي عليهما لتركه لان النبي عليه السلام
رخص للنسا الحيض تركه ولم يامرهم باقامة شي مقامه لما قد بينا اي في موضعين من قوله عليه السلام وليصل
الطائف لكل اسبوع ركعتين وقوله لان ختم كل طواف بركعتين فرضا كان الطواف او نفلا ويأتي زمزم اي
بعد تقبيل العتبة واتيانه الملتزم والصاقه خده بجدار الكعبة يأتي زمزم فيشرب من مائه ويصب منه
على جسده ويقول اللهم اني اسالك رزقا واسعا وعلما نافعا وشفاء من كل داء برحمتك يا ارحم الراحمين
كذا في المحيط فهذا بيان تمام الحج اي الحج الذي اراده رسول الله عليه السلام بقوله من حج هذا البيت فلم يرفث
ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته امه كذا في المبسوط **فصل** لما ذكر افعال الحج على
الترتيب واتمها الحقه مسايل شتى من افعال الحج بفصل على حدة على ما بينا اي من احكام الوقوف بعرفة
فاول وقت الوقوف بعد الزوال عندنا وقال مالك اول وقته من طلوع الشمس لان هذا اليوم يسمى بانه يوم
عرفة وانما يصير اليوم مطلقا من وقت طلوع الشمس فتبين انه وقت الوقوف من ذلك الوقت واستدل بقوله

عليه السلام الحج عرفة فمن وقف بعرفة ساعة من ليل او نهار فقد تم حجه والنهار اسم للوقت من طلوع الشمس سمي
نهارا لجريان الشمس فيه كالنهر يسمى نهرا لجريان الماء فيه وحجتنا في ذلك ان النبي عليه السلام انما وقف بعد
الزوال وكان مبينا وقت الوقوف بفعله فدل ان ابتداء الوقوف بعد الزوال وقال ابن عمر للحجاج بعد الزوال
ان اردت السنة فالساعة ولا يبعد ان يسمى اليوم بهذا الاسم وان كان وقت الوقوف بعد الزوال
كيوم الجمعة صار وقتا لاداء الجمعة بعد الزوال مع ان اليوم مسمى بهذا الاسم وقال مالك لا يجزيه الا
ان يقف في اليوم وجزء من الليل وذلك بان يكون افاضته بعد غروب الشمس واستدل بقوله عليه
السلام من ادرك عرفة بليل فقد ادرك الحج ومن فاته عرفة بليل فقد فاته الحج ولكنا نقول هذه الزيادة
غير مشهورة وانما المشهور من فاته عرفة فقد فاته الحج وفيما روينا وهو قوله عليه السلام ساعة من
ليل او نهار دليل على ان بنفس الوقوف في وقته يصير مدركا للحج كذا في المبسوط لان ما هو الركن
قد وجد وهو الوقوف **فان قلت** يشكل على هذا الطواف بالبيت فانه اذا طاف بالبيت طالبا
للغريم او هاربا من عدو او سبع لا ينوي الطواف لا يجزيه مع ان ركن الطواف وهو الدوران حول البيت
قد وجد بخلاف الوقوف بعرفة فانه يتحقق الوقوف وان كان الوقوف لهذه الاشيا ولا ينوي
الوقوف لوجود ركن الوقوف فما وجه الفرق بينهما **قلت** ذكر الامام شمس الايمة السرخسي رحمه الله
الفرق بينهما في باب الطواف من المبسوط وقال لان الوقوف ركن عبادة وليس بعبادة مقصودة ولهذا
لا يتنفل به فوجود النية في اصل تلك العبادة يغني عن اشتراط النية في ركنه والطواف عبادة
مقصودة ولهذا يتنفل به فلا بد من اشتراط اصل النية فيه وسقط اعتبار جهة النية لتعينه
حتى ان المحرم اذا طاف يوم النحر طوافا كان واجبه لله على نفسه اجزاه عن طواف الزيارة ولم يجزه
عما اوجب كما قلنا في صوم رمضان ولان الوقوف يؤدي في احرام مطلق فاما طواف الزيارة فيؤدي
بعد التحلل من الاحرام بالحلق فوجود النية في الاحرام لا يغني عن النية في الطواف ولكن هذا الفرق
الثاني يتاتى في طواف الزيارة دون طواف العمرة والفرق الاول يعم الفصلين ومن اغمي عليه فاهل
عنه رفقاوه جاز واصل هذا ان الاحرام عندنا شرط بمنزلة الوضوء وستر العورة وليس بنسك
فاستقام القول فيه بالنيابة بعد وجود نية العبادة منه وهو خروجه لحج البيت وفي هذا الخلاف
عند علمائنا بان الاحرام يتادى بالمناسك او هو غيره بالتقليد فقلد المامور صار الامر محرما به
ولكنهم اختلفوا في ان المرافقة هل يكون اذنا وامرا به فقال ابو حنيفة يكون وقالا لا يكون كذا
ذكره فخر الاسلام وغيره **فان قلت** كيف صورة المسئلة فالرفقاء يحرمون عليه فعال الاحرام من
الباس الرداء والازار وتجنبه من محظورات الاحرام ام هم يتولون بانفسهم ويحرمون على انفسهم فلو
احرموها على انفسهم ولبوا عليه وهم ايضا محرمون لانفسهم لانهم خرجوا لحج بيت الله فكيف يتحقق
تداخل الاحرامين وكيف يصح الحاق هذا بالوضوء فان انسانا اذا توضأ لا يكون غيره به متوضيا وان
نوى ذلك الانسان عنه ولو اجروا عليه افعال الحج الاحرام وصار المغمى عليه به محرما المريضة وانا نبين

عنه ولو احرم عليه ظانه انما يفرقان بين هذا وبين ما اذا طيف به المناسك كلها فانه يجزيه بالاتفاق
لانه هو الفاعل لها فعلم بهذا ان اجزاء افعال الاحرام عليه غير مراد **قلت** بل الرفقا هم الذين يحرمون
بطريق النيابة عنه مع انهم احرموا عن انفسهم ايضًا لانه لما جرت النيابة في الاحرام عنه كما بينا رجع
كل واحد من الاحرامين الى ما هو عنه فصار الرفيق محرمًا عن نفسه بطريق الاصالة ومحرمًا عنه بطريق
النيابة ولكن في احرام النيابة كان المحرم في الحكم هو المنوب لا النايب فصار كالاب يحرم عن نفسه وعن
ابن صغير له وذكر في المبسوط واذا اهل الرجل عن نفسه وعن ابن صغير معه ثم اصاب صيدًا فعليه دم واحد
ولا يجب عليه من جهة اهلاله عن ابنه شي لان عبارته في اهلاله عن ابنه كعبارة ابنه ان لو كان من اهله
فيصير الابن بهذا محرمًا لا ان يصير الاب محرمًا عنه ويبقى للاب احرام واحد فعليه جزاء واحد بخلاف
القارن فهو محرم عن نفسه باحرامين فكان عليه جزاءان وذكر في المبسوط ايضًا بعد ذكر احرام
الرفقا عن المغمى عليه فان اصاب الذي اهل عن المغمى عليه صيدًا فعليه الجزاء من قبل اهلاله عن نفسه
ان كان محرمًا وليس عليه من جهة اهلاله عن المغمى عليه لما بينا ان بهذا الاهلال يصير المغمى عليه محرمًا
كما لو امره به افصاحا فاما المهل بهذا الاهلال فلا يصير محرمًا فلا يلزمه الجزاء باعتبار احرامه بخلاف
ما لو اهل عن الميت بامره حيث يجب عليه الجزاء بذلك الاحرام لو اصاب صيدًا لانه ليس بنايب عنه في
الاحرام انما للميت ثواب الانفاق فبقي الاحرام مقصورًا عليه فيجب الجزاء واما تداخل الاحرامين انما
يلزم ان لو كان المحرم هو النايب في الاحرامين من كل وجه وليس كذلك بل المحرم في احرام النيابة هو
المغمى عليه لا النايب على ما ذكرنا ثم قياس هذه المسئلة على الوضوء من حيث ان كل واحد منهما
شرط يحتمل النيابة ولكن النيابة في حق الوضوء بالتوضية بان يجري الماء على اعضاء المنوب وفي
هذا يتولى النايب الاحرام بنفسه فانه ذكر في المبسوط تجري النيابة في الشروط وان كانت
لا تجري في الاعمال الا ترى ان المحدث اذا غسل اعضاءه غيره كان له ان يصلي بتلك الطهارة وان
كانت النيابة لا تجري في اعمال الصلوة علم بهذا ان النيابة في الوضوء هي التوضية ثم الحجة لقولهما
وهو القياس لانه لم يامر اصحابه بالاحرام وليس للاصحاب عليه ولاية بخلاف الاب فلا يصير هو
محرمًا باحرامه عنه ولان العادات في تلبية التولي بانفسهم لا بالنيابة فلا يدل الموافقة على الانابة
علاوة الا ترى انه لو مات بغير وصية لم يحجوا عنه بسبب الرفقة ولان الاحرام لا ينعقد الا بالنية وقد
انعدمت النية من المغمى عليه حقيقة وحكما لان نية الغير عليه بدون امره لا يقوم مقام نيته
والدليل عليه ان سائر المناسك لا يتأدى باداء الاصحاب عنه فكذلك الاحرام وجه قول ابي حنيفة
انه لما عاقدهم عقد الرفقة فقد استعان بهم في كل ما يعجز عن مباشرته بنفسه والاذن دلالة
بمنزلة الاذن افصاحا كما في شرب ما السقاية ومن نصب القدر على الكانون وجعل فيه اللحم واوقد
النار تحتها فجاء انسان وطبخه لم يكن ضامنًا لوجود الاذن دلالة واذا ثبت الاذن قام نيتهم
مقام نيته كما لو كان امرهم بذلك نصًا واما سائر المناسك فالاصح ان نيابتهم عنه في ادائه صحيحة

الا ان الاولى ان يقفوا به وان يطوفوا به ليكون اقرب الى ادائه لو كان مفيقا ولو ادوا عنه جاز ومن
اصحابنا من فرق فقال الاحرام بمنزلة الشرط وتجزي النيابة في الشروط وان كانت لا تجزي في الاعمال
على ما ذكرنا لما ان النيابة عند تحقق العجز في اصل الاحرام تحقق عجزه عنه بسبب الاغما فينوب عنه اصحابه
واما في اداء الاعمال فلم يتحقق العجز لانهم اذا احضروه المواقف كان هو الواقف واذا طافوا به كان
هو الطايف بمنزلة من طاف راكبا بعذر وانما يفترق الحال بين القادر والمغمى عليه ان القادر لو طيف
به وهو لا يشعر بان كان نايما لم يجز لانعدام الفعل منه حقيقة وحكما لعدم الاذن وههنا يجوز
لان الاذن وجد دلالة بعقد المرافقة لانهم بعقد الاستعانة بهم حال العجز والاغما عجز لا يمكنه ازالته
بخلاف النوم فانه لا يدوم ويقدر على ازالته فكان عقد الرفقة لازالة النوم ليعمل بنفسه لا للاذن
بالطواف به كذا في المبسوط والاسرار وذكر فخر الاسلام فاما اذا اغمي عليه بعد الاحرام فطيف به
المناسك كلها فان ذلك يجزيه عند اصحابنا جميعًا لانه هو الفاعل لها ههنا وقد سبقت النية فاجزاه
كمن نوى الصلاة في ابتداء صلوته ثم يودي افعال الصلوة من الركوع والسجود ساهيًا ولا يدري
ما يفعل جازت صلوته لسبق النية قبله فكذا ههنا ثم قيد في الكتاب بانه اهل عنه رفقاؤه
وان اهل عنه غير رفقائه ما حكمه قال الشيخ ابو عبد الله الجرجاني وكان الجصاص يقول لا يجوز ثم رجع
وقال يجوز ولا يختص بذلك رفقاؤه بل هم وغيرهم في ذلك سواء لان هذا ليس من باب الولاية بل هذا من
باب الاعانة قال الله تعالى وتعاونوا على البر والتقوى وفي هذا الرفقا وغيرهم سواء كذا في الفوايد
الظهيرية لانها مخاطبة كالرجال لان اسم الناس في قوله تعالى ولله على الناس يقع على الرجال والنسا
جميعًا فيدخلن في الخطاب احرام المراة في وجهها اي ان احرام المراة في وجهها بالكشف ولو سدلت
من سدل الثوب سدلا من باب طلب اذا ارسله من غير ان يضم جانبيه وقيل هو ان يلقيه على راسه ويرخيه
على منكبيه وفي بعض النسخ ولو اسدلت مكان سدلت وذكر في المغرب ان اسدلت خطا ثم اعلم ان سدل
الشي على وجهها عليها لما انه ذكر في واقعات الناطفي ان المراة المحرمة ترخي على وجهها خرقة
وتجافي عن وجهها ودلت المسئلة على ان المراة منهية عن اظهار وجهها للرجال من غير ضرورة لانها
منهية عن تغطية الوجه لحق النسك ولولا ان الامر كذلك والا لما امرت بهذا الارخا كذا في المحيط
وجافته عنه بالجيم اي باعدت ذلك الشي عن وجهها وهي مفاعلة من جفا جنبه عن الفراش اذا ما دا
نعم وتلبس من المخيط ما بدا لها من الدروع والقميص والخمار والخف والقفازين لانها عورة وهي مامورة بادا
العبادة على استر الوجوه ولكن لا تلبس المصبوغ بورس ولا زعفران ولا عصفر الا ان يكون قد غسل لان
ما يحل في حقها من اللبس كان للضرورة ولا ضرورة في لبس المصبوغ فهي في ذلك بمنزلة الرجل ولان هذا
زينة وهو من دواعي الجماع وهي ممنوعة من ذلك في الاحرام كالرجل كذا في المبسوط **قوله** ومن قلد
بدنة تطوعًا او نذرًا او جزاء صيد او شيئًا من الاشياء فقد احرم فان **قلت** ما وجه صحة
قوله او جزاء صيد وهذا الرجل انما يصير محرمًا لان بتقليده جزاء الصيد فكيف يتصور جزاء الصيد قبل

الحرام والجزاء انما يجب بجناية على الصيد في الاحرام فحينئذ يلزم الدور ولا يوخذ كل واحد منهما
لتوقف كل واحد منهما الى الاخر قلت هذا في حق ابتدا الاحرام بالسنة القابلة بان قتل المحرم صيدا
حتى وجبت عليه قيمته فاشترى بتلك القيمة بدنة في سنة اخرى وقلدها وساقها الى مكة كذا ذكره
الامام العتابي في الجامع الصغير ويحتمل ان يراد به جزاء صيد الحرم بان قتل الحلال نعامة في الحرم
وجبت عليه قيمتها جزاء فاشترى بها بدنة فقلدها حالة الاحرام وتوجه معها الى مكة يريد الحج
صار محرما وقوله او شيئا اخر من الاشيا اراد به البدنة للمتعة او القران وذكر في الفوائد
الظهيرية يريد به ما وجب لجبر النقايص الحج كما اذا طاف طواف الزيارة جنبا لكن هذا انما يظهر
اثره في حق السنة القابلة على ما ذكرنا واصل هذا ان الشروع في الحج لا يحصل بمجرد النية عندنا
خلافا للشافعي فان على اظهر قولي الشافعي ينعقد الاحرام بمجرد النية وجعل الاحرام قياس الصوم
من حيث التزام الكف عن ارتكاب المحظورات وعلى قولنا الاحرام قياس تكبيرة الافتتاح للصلوة
لان الاحرام للحج والعمرة وذلك يشتمل على ارتكاب مختلفة كالصلوة وكما لا يصير شارعا هنالك
بالنية بدون التحريمة فكذلك في الاحرام بخلاف الصوم فانه انما صح بمجرد النية لاتصال النية
بالفعل وهو الامساك لانه ليس للصوم الا ركن واحد وهو الامساك فكانت النية مصادفة للمنوي
فيصح كنية الاقامة للمسافر يصير مقيما بمجرد النية بل بالسفر مع النية وذكر في المحيط اذا اراد
الرجل الاحرام ينبغي ان ينوي بقلبه الحج او العمرة ويلبي فلا يصير داخلا في الاحرام بمجرد النية ما لم
ينضم اليها التلبية او سوق الهدي وفي رواية اخرى ان بتقليد الهدي والسوق والتوجه معه
يصير محرما كما يصير محرما بالتلبية وذكر في شرح الطحاوي ولو قلد بدنة بغير نية الاحرام لا يصير
محرما ولو ساقها هديا قاصدا الى مكة صار محرما بالسوق نوى الاحرام او لم ينو قلت
صيرورته محرما بمجرد السوق من غير اقتران نية الاحرام لم اجد في الشروح بهذه العبارة الا في
شرح الطحاوي فان في عامة النسخ شرط النية باي شي كان مما ينضم الى النية من التلبية وسوق
هدي المتعة وتقليد البدنة ولكن ذكر في الايضاح من ذلك فقال فاما السوق مع التقليد
لان التقليد من جملة الشعاير وبالسوق يتحقق معنى الهدي فاعتبر السوق مع التقليد ولهذا المعنى
قلنا ان السنة ان يقدم التلبية على التقليد لانه اذا قلدها فربما يسير فيصير شارعا في الاحرام
والسنة ان يكون الشروع بالتلبية حيث اعتبر مجرد سيره بعد التقليد في تصييره محرما من غير قصد
منه في الاحرام وذكر في فتاوى قاضي خان ولا يصير محرما عندنا في الروايات الظاهرة وفي قوله
في الروايات الظاهرة اشارة الى انه يصير محرما بالتلبية بدون النية في غير ظاهر الرواية وقد ذكرنا
تمامه في ذكر ابتدا الاحرام في اظهار الاجابة لداعي اجابة دعا ابراهيم عليه السلام وصفة التقليد
ان يربط على عنق بدنة قطعة نعل او خف او لحا شجر بالمد وهو قشره في المثل بين العصا ولحايها
كذا في الصحاح والمعنى في تقليد هذه الاشيا بالهدي ان هذا العمل للتقرب باراقة دمه فيصير

جلدا عن قريب مثل هذه القطعة من الجلد ومثل هذا اللحا من اليبوسة والعرق حتى لا يمنع من الما والعلف
اذا علم انه هدي وهذا فيما غاب عن صاحبه كالابل والبقر دون الغنم فان الغنم يضيع اذا لم يكن صاحبه
معه فلذلك لا يقلد الغنم كذا ذكره شمس الايمة السرخسي فبعث بها واقام في اهله حلالا لا يحرم به ما يحرم
على المحرم فعرفنا انه لا يصير محرما بمجرد التقليد والصحابة رضي الله عنهم كانوا مختلفين في هذه المسئلة
على ثلثة اقاويل فمنهم من قال اذا توجه في اثرها صار محرما ومنهم من قال اذا ادركها فساقها صار
محرما فاخذنا بالمتيقن من ذلك وقلنا اذا ادركها وساقها صار محرما لاتفاق الصحابة في هذه الحالة
الا في بدنة المتعة فانه يصير محرما حين خرج على اثرها وان لم يدركها استحسانا كذا في المبسوط قوله
واذا ادركها وساقها او ادركها وانما ردد بين السوق وعدمه لان الرواية قد اختلفت فيه وقد
شرط في المبسوط السوق مع اللحوق ولم يشترط السوق في الجامع الصغير والمصنف جمع بين الروايتين وذكر
فخر الاسلام في الجامع الصغير وقال في الاصل ويسوقها ويتوجه معه وذلك امر اتفاقي وانما الشرط ان يلحقه
ليصير فاعلا فعل المناسك على الخصوص فقد اقترنت بنيته بعمل هو من خصايص الاحرام اما سوق الهدي
فظاهر واما اذا ادرك ولم يسق وساق غيره فكذلك لان فعل الوكيل بحضرة الموكل كفعل الموكل قوله
قال الا في بدنة المتعة هذا الاستثنا من قوله لم يصر محرما حتى يلحقها ثم اعلم ان ههنا قيدا لا بد من ذكره
وهو انه في بدنة المتعة انما يصير محرما بالتقليد والتوجه اذا حصلا في اشهر الحج فان حصلا في غير اشهر
الحج لا يصير محرما ما لم يدرك الهدي ويسير معه هكذا ذكر في الرقيات لان تقليد هدي المتعة في غير اشهر
لا يعتد به لانه فعل من افعال المتعة وافعال المتعة قبل اشهر الحج لا يعتد به فيكون تطوعا وفي هدي التطوع
ما لم يدرك ويسير معه لا يصير محرما كذا في الجامع الصغير للامام قاضي خان وجه القياس ما ذكرنا وهو قوله
لان عند التوجه اذا لم يكن بين يديه هدي يسوقه لم يوجد منه الا مجرد النية الخ ووجه الاستحسان
هو ان لهدي المتعة نوع اختصاص ببقا الاحرام بسببه فان المتمتع اذا ساق الهدي فليس له ان يتحلل
بين النسكين بخلاف ما اذا لم يسق الهدي فلما كان له نوع اختصاص ببقا الاحرام فكذلك في ابتداء
الشروع في الاحرام لهدي المتعة نوع اختصاص وذلك في ان يصير محرما بنفس التوجه وان لم يدرك
الهدي بخلاف هدي التطوع كذا في المبسوط وذكر ابو اليسر دم القران يجب ان يكون كدم المتعة لمكان هذا
الاختصاص ان هذا الهدي مشروع على الابتدا هذا احتراز عن الهدي الذي وجب جزاء او ضمانا اي شرع
لذلك ابتداء لانه يختص بمكة دليل قولنا نسكا من مناسك الحج وغيره قد يجب بالجناية اي وغير هدي المتعة
قد يجب بالجناية قبل الوصول الى مكة بان اصاب صيدا في احرامه قبل ان يصل الى مكة فيجب عليه الجزاء وهدي
المتعة لا يجب الا عند الجمع بين النسكين وموضع النسكين مكة فكان وجوبه بمكة ضرورة وحاصله ان
لهدي المتعة لما كان له زيادة اختصاص بمناسك من هذه الوجوه كان التوجه اليه مع نية الاحرام فان
لم يدرك قايما مقام الادراك فكان كافيا لصيرورته محرما لشروعه فيما هو يختص بالمناسك فان جلل
بدنة واشعرها تجليل الفرس هو ان يلبسه الجل واشعار البدنة اعلامها بشي انها هدي من الشعار وهو

العلامة كذا في الصحاح والمغرب والصحيح من الرواية في الحديث كالمهدي جرو وبرا ولئن تثبت تلك الرواية التي رآها
قلت التمييز من حيث الحكم بالعطف لا يدل على اختلاف الجنسية وكذلك التخصيص باسم خاص لا يمنع
الدخول تحت العام كقوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته وكتبه ورسله وجبريل وميكال وقوله واذ
اخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح كذا ذكره الامام المحبوبي رحمه الله **باب**
**القران** لما ذكر حكم المفرد شرع في بيان المركب وهو القران والتمتع الا ان القران افضل من التمتع على
ما يأتي فكذلك قدمه على التمتع وحاصله ان المحرمين انواع اربعة مفرد بالحج ومفرد بالعمرة وقارن ومتمتع
فالمفرد بالحج هو ان يحرم بالحج لا غير ثم يأتي بافعال الحج والركن فيه شيئان الوقوف بعرفة وطواف الزيارة
على ما ذكرنا والمفرد بالعمرة هو ان يحرم بالعمرة لا غير سواء احرم للعمرة من الميقات او قبل الميقات في اشهر
الحج ويذكر العمرة بلسانه عند التلبية مع القصد بالقلب فيقول لبيك بعمرة ثم يأتي بافعال العمرة وافعالها
اربعة فاثنان منها ركنها وهما الطواف والسعي والاثنان شرطها وهما الاحرام والحلق فان الاحرام
شرط ادائها والحلق والتقصير شرط الخروج وما ذكرنا من الشرائط في وجوب الحج فشرط في الحج وما هو المحظور
في احرام الحج محظور في احرام العمرة واما وقت العمرة فالسنة كلها وقت لها ولا يكره سواء كان في اشهر
الحج او في غيرها الا في خمسة ايام يوم عرفة ويوم النحر وايام التشريق لكون الحاج مشغولا باداء الحج الا اذا
قصد القران او التمتع فلا باس به بل يكون افضل في حق الافاقي كذا في التحفة واما تفسير القارن فهو
من يجمع بين العمرة والحج في الاحرام فيقول لبيك بحجة وعمرة ويأتي بافعال العمرة اولا ثم يأتي بافعال الحج من غير
ان يتحلل بينهما وكذلك لو احرم بعمرة فلم يطف او طاف لها اقل من اربعة اشواط ثم احرم بالحج كان قارنا
لان الاكثر قائم وللاكثر حكم الكل ولو احرم بالحج ولم يطف حتى اهل بعمرة كان قارنا ايضا لانه جمع بين احرامين
قبل اداء احدهما وقد اساء في ذلك لان السنة ان يجمع بينهما في الاحرام او يبني احرام الحجة على افعال العمرة
ولو احرم بالحج وطاف له شوطا ثم احرم بالعمرة فانه يرفض العمرة وعليه قضاؤها وعليه دم لاجل الرفض
لانه عجز عن الاداء على وجه السنة وهي ترتيب افعال الحج على افعال العمرة فيرفض العمرة لانها ايسر بخلاف
ما اذا اهل بعمرة قبل ان يطوف للحج حيث يلزمه الجمع بينهما لانه لم يعجز عن الاداء على وجه السنة والتمتع
من يأتي بالعمرة في اشهر الحج او باكثر طوافها في اشهر الحج ثم يحرم بالحج ويحج من عامه ذلك على وجه الصحة قبل ان
يلم باهله الماما صحيحا وسواء احل من عمرته بالحلق او بالتقصير ثم احرم بالحج او احرم للحج قبل ان يحل
من عمرته فيكون احرام عمرته كوفيا واحرام حجته مكيا فكذا في شرح الطحاوي والجامع الصغير لقاضي خان
**قوله** القران افضل من التمتع والافراد هذا اللفظ يحتاج الى التاويل لان الافراد يحتمل ان يراد به افراد الحج
فحسب او افراد العمرة فحسب او افراد كل واحد منهما بالاحرام والمراد صحيحا بينهما على حدة **قلت** المراد من هذا اللفظ
الثالث دون الاولين استدلالا بموضع الاحتجاج وموضع التنازع في المبسوط فان الشافعي يستدل على
ترجيح مذهبه بقوله ولان في الافراد زيادة الاحرام والسفر والحلق وهذا التعليل انما يتاتي لمن اتى
بهما جميعا مفردين وكذلك ذكر في تعليلنا ولان في القران معنى الوصل والتتابع في العبادة وهو افضل

من افراد كل واحد منهما كالجمع بين الصوم والاعتكاف وكذلك روي عن محمد رحمه الله انه قال حجة كوفية وعمرة
كوفية افضل عندي من القران ولو اتحد احرام الحج والعمرة فيما ذكره محمد لكان هو عين القران فحينئذ لا يصح
قوله انه افضل من القران لان الشيء لا يكون افضل على نفسه علم به ان المراد افراد كل واحد منهما باحرام على
حدة ثم ظاهر مذهب اصحابنا ان القران افضل من الذي ذكره محمد فعلم بذلك ان قولهم القران افضل من الافراد
اي من افراد الحجة والعمرة بعد الاتيان بهما الا ان يأتي بواحدة منهما منفردا فحسب فانه لا خلاف فيه على ان القران
حينئذ يكون افضل لانه على ذلك التقدير كان غير الافراد مع زيادة شيء فكان افضل وكان هذا نظير قول
ابي حنيفة رحمه الله ان ربعا اولى من اثنين اي ان ربعا اولى من اثنتين على معنى انه لو صلى اربع ركعات
لكن بتسليمتين واما لو اقتصر على الركعتين ولا خلاف فيه لاحد ان الاربع اولى منه فعلم بهذا ان المراد من
الافراد افراد الحجة والعمرة باحرام على حدة والمام صحيح بينهما لانه لو لم يكن بينهما المام صحيح كان
هو عين المتعة وقال الشافعي الافراد افضل لما روت عائشة رضي الله عنها ان النبي عليه السلام كان مفردا
بالحج وانما حج رسول الله عليه السلام بعد الهجرة مرة فما كان يترك ما هو الافضل فيما يؤديه مرة واحدة
ولان القران رخصة كما قال عليه السلام لعائشة انما اجرك على قدر نصبك وانما القران رخصة والافراد
عزيمة والتمسك بالعزيمة خير من التمسك بالرخصة ولان في الافراد زيادة الاحرام والسفر والحلق
فان القارن يؤدي النسكين بسفر واحد ويلبي لهما تلبية واحدة ولاجل هذا النقصان يجب عليه
الدم جبرا والمفرد يؤدي كل نسك بصفة الكمال واداء النسك بصفة الكمال يكون افضل من ادخال
النقص والجبر فيهما وعلماؤنا استدلوا بحديث علي وابن مسعود وعمران بن الحصين رضي الله عنهم ان النبي
عليه السلام قرن بين الحج والعمرة فطاف لهما طوافين وسعى سعيين وعن انس بن مالك رضي الله عنه قال
كنت اخذا بزمام ناقة رسول الله عليه السلام وهي تقصع بجرتها ولعابها يسيل على كتفي وهو يقول لبيك
بحجة وعمرة معا واهل الحديث جمعوا رواة نسك رسول الله عليه السلام فكانوا ثلثين نفرا عشرة منهم تروي
انه كان قارنا وعشرة انه كان مفردا وعشرة انه كان متمتعا فنوفق بين هذه الروايات فنقول لبى
رسول الله عليه السلام اولا بالعمرة فسمعه بعض الناس ثم زاد بعد ذلك حج فظنوا انه متمتعا فنقلوا كما
وقع عندهم ثم لبى بعد ذلك بالحج فسمعه قوم اخرون فظنوا انه مفرد بالحج ثم لبى بهما فسمعه قوم اخرون
فعلموا انه قارن وكل نقل ما وقع عنده وهو نظير ما روينا من توفيق ابن عباس في اختلاف الروايات في
وقت تلبية رسول الله عليه السلام ثم لما وقع الاختلاف في فعله يصير الحجة قوله وقد قال عليه السلام اتاني
آت من ربي وانا بعقيق فقال صل في هذا الوادي المبارك ركعتين فقل لبيك بحجة وعمرة معا وقال
عليه السلام يا آل محمد اهلوا بعمرة وحجة معا ولان في القران معنى الوصل والتتابع في العبادة والجمع بين
العبادتين افضل من افراد كل واحد منهما كالجمع بين الصوم والاعتكاف والجمع بين الحراسة في سبيل الله مع
صلوة الليل وهذا لان الجمع بين العبادتين لما جاز كان الجمع افضل لما فيه من المسارعة وفي التاخير من الكسل المرموم
ولان في القران زيادة نسك وهي اراقة الدم وقد قال عليه السلام افضل الحج العج والثج والكلام في الحقيقة

يبتني على هذا الحرف فان دم القران عنده دم جبر حتى قال لا يباح التناول منه للمهدي وعندنا هو دم نسك
انه يتوقف بايام النحر كالاضحية ودم الجبر لا يتوقف به وان سببه مباح محض ودم الجبر يستدعي محظورا
لان النقصان انما يتمكن بارتكاب ما لا يحل وقد تناول رسول الله عليه السلام من هداياه على ما روي انه ساق
مائة بدنة ونحر نيفا وستين بنفسه وولى الباقي عليا رضي الله عنه ثم امر ان يوخذ من كل واحدة قطعة فطبخ
له واكل من لحمها وحسى من مرقها وقد صح عندنا انه كان قارنا كذا في المبسوط وغيره والتلبية غير محصورة
فان للمفرد كما تكرار التلبية بعد اخرى فكذلك القارن تكرر مرة بعد اخرى واذا كان كذلك جاز ان يقع
تكرار القارن التلبية اكثر من تكرار المفرد فحينئذ لم يكن ترجيح المفرد على القارن بكثرة التلبية في المفرد وذكر
في الاسرار ولو اخره رجل بالعمرة او لا ثم لبى بالحجة كان قارنا بتلبيتين ومع ذلك ان هذا النقض عند
الشافعي والسفر غير مقصود فان قلت لا نسلم بل السفر في حق الحج مقصود بدليل ان الوجوب يتعلق بشرط
استطاعة السفر وبدليل ان الرجل اذا اوصى بان يحج عنه من ثلث ماله وجب ان يحج عنه من وطنه ولو
احج عنه من ادنى المواقيت لا يجوز على ان السفر مقصود وبدليل ان من نذر ان يحج ماشيا ثم ركب يلزمه الدم
فلو لم يكن مقصودا لم يكن وضعه مرعيا شرعيا في النذر لما ان النذر لا يصح فيما ليس بمقصود على
ما مر في الاعتكاف قلت الكلام في ان النقصان في السفر هل يوجب نقصا في الحج حتى كان الدم
دم جبر فعند الشافعي يورث فكذلك جعل الدم الذي يجب في القران والمتعة دم جبر وقلنا لا يورث
ذلك نقصا في الحج وذلك لان السفر مما يتقدم الاحرام فعدمه لا يوجب نقصا في الاحرام فكيف نقصانه واما
الوصية في الاحجاج انما انصرفت الى الوطن لان الميت لو حج بنفسه يحج من وطنه والامر المطلق انصرف الى
ما يكون منه بدلالة الحال الا انه اشترط لتمام الحج الا ترى ان من دخل مكة قبل اشهر الحج بالعمرة ثم حج لم
يكن عليه شيء جبرا لما ترك من السفر للحجة وكذلك المتمتع الذي ساق الهدي مع نفسه اذا رجع الى
اهله بعد العمرة ثم حج بسفر انشاها من بيته لزمه دم المتعة وان ادى واحدة منهما بسفر على حدة
من بيته لان المتعة لم يبطل بهذا الالمام عنده على ما هو مذهبه واما الذي نذر ان يحج ماشيا اذا ركب
لزمه دم بالنص بخلاف القياس فلا يرد نقضا كذا في الاسرار والمقصود بما روي وهو قوله عليه السلام
القران رخصة وانما سميته رخصة مع ان القران عزيمة لما ان اشهر الحج كان للحج قبل الاسلام فادخل الله تعالى
في اشهر الحج اسقاطا للسفر الجديد عن الغرباء فكان اجتماعهما في وقت واحد رخصة من الله اي توسعة من الله
كاسقاط شطر الصلوة بالسفر رخصة اي توسعة فاما الاداء بعد ما اجتمعا فعزيمة كالقصر في السفر
على اصلنا وهذه رخصة مجازا كذا في الاسرار من الحج النجوي اي من اسوء النساء على ما رويناه من قبل اي
في فصل المواقيت والدليل الاخر على ان المراد منه القران هو ان التمتع استفيد من قوله فمن تمتع بالعمرة
الى الحج واستفيد الافراد بقوله فمن فرض فيهن الحج اي لبى بالحج فكان المراد من قوله واتموا الحج والعمرة لله
القران ليصير كل اية محمولة على فائدة جليلة فالله تعالى لما بدا بالقران ثم بالتمتع ثم بالافراد دل ذلك
على قوة الاهتمام في القران كذا في مبسوط شيخ الاسلام ثم فيه اي في القران وقيل الاختلاف فيه بناء على

الشافعي بناء على ان القران عندنا بطوافين وذكر في المبسوط من اراد القران تاهب للاحرام كما تاهب المفرد
على ما بينا الا انه في دعائه بعد الفراغ من الركعتين يقول اللهم اني اريد العمرة والحج وكذلك يلبي بهما ويقول
لبيك بعمرة وحجة معا وانما نقدم ذكر العمرة لان الله تعالى قدمها في قوله فمن تمتع بالعمرة الى الحج ولانه في
اداء الافعال يبتدا بالعمرة فكذا في الاحرام يبتدا بالتلبية بذكر العمرة وان اكتفى بالنية ولم يذكرهما
في التلبية اجزاه على قياس الصلوة اذا نوى بقلبه ماهية الصلوة وكبر على ما ذكر في الكتاب من صفة القران
ولان مبنى القران على التداخل لانه لو لم يتداخل لما صح القران بينهما كما لا يصح القران بين صلوتين من جنس
لانه لا يتصور اداء عبادتين من جنس واحد في وقت واحد لا ان ادائهما ببقعة واحدة ولا يتسع لفعلين
وهذا يرجع الى ان الاحرام على اصله من اركان الحج والركنان من عبادة لا يتصور ادائهما في حالة واحدة
فكذلك الاحرامان فلما جاء الشرع به علم ان احدهما يدخل في الاخر ولانه لا تداخل في العبادات كالصلوتين
لا ينوب احديهما عن الاخرى فالاركان لا ينوب بعضها عن بعض كالسجدات في الصلوة والركعات وهذا
احتراز عن العقوبات كالحدود والقصاص والكفارات التي فيها شبه العقوبة فان قلت اليس ان سجدات
التلاوة تتداخل بعضها في بعض وهي عبادة قلت ان بناها على التداخل بالاجماع دفعا للحرج الا ترى
ان سبب الوجوب يتضاعف في التالي فانه كما يتلو يسمع ايضا والتلاوة والسماع سببان لوجوب السجدة
ولا يجب عليه الا سجدة واحدة بالاجماع وذلك لان مثل الحرج الذي يتحقق في حق التالي بتكرار السجدة
عند تكرار التلاوة لا يتحقق في غيرها مثل سجدات الصلوة وطواف العمرة مع الحجة بمنزلة سجدات
في ان الحرج لا كالتلاوة لان سجدات الصلوة لا تزداد على ما شرع الله تعالى ولا حرج في قدر المشروع
واما التلاوة فيتكرر من التالي باسباب فيتضاعف الوجوب فيخرج بتكرار الوجوب فالقياس على غيره كذا في
الاسرار وبتحريمة واحدة يؤديان لما ان التحريمة غير مقصودة فيجري التداخل فيه بمعنى ما اورده دخول وقت
العمرة في وقت الحج على معنى انه يؤديهما في وقت واحد فكان هذا ردا لزعم اهل الجاهلية على ما ذكرنا
من الاسرار في تاويل قوله عليه السلام القران رخصة فكذا بالاشتغال بالطواف اي بطواف التحية لان
احدهما طواف التحية والاخر طواف العمرة وهذا لان تقديم طواف التحية على سعي العمرة لا يكون اعلى
حالا من ترك طواف التحية اصلا واشتغاله بطواف التحية قبل سعي العمرة لا يكون اكثر تاثيرا من اشتغاله
باكل او نوم وله ان بين طواف العمرة وسعيها اشتغل باكل او نوم لم يلزمه دم فكذلك ان اشتغل بطواف
التحية كذا في المبسوط او يشبع بدنه فان قلت بعض الهدي ليس بهدي كما ان بعض العبد في قوله ان اشتريت
عبدا او العبد ليس بعبد حتى لا يقع يمينه على البعض وذلك ان الهدي اسم لما يهدى الى الحرم اي ينقل
وبعض الهدي لا ينقل حتى ان من نذر بقوله ان فعلت كذا فعلي هدي ففعله كان عليه ما استيسر من الهدي
وهو شاة قد ذكر في المبسوط في باب النذر من كتاب المناسك فكيف وقع لفظ الهدي المنصوص على سبع بدنة
قلت جواز سبع البدنة البقرة هنا انما علم بحديث جابر رضي الله عنه انه قال اشتركنا حين كنا مع رسول
الله عليه السلام في البقرة سبعة وفي البدنة سبعة وفي ان واحد ثم لم يذكر فيما ذكر من النذر من المبسوط

ع

انه لو نوى سبع بقرة او سبع بدنة ما حكمه فمن الجايز ان يجوز سبع البقرة في النذر ايضا كما يجوز ههنا
ومن الجايز ان لا يجوز فالفرق حينيذ هو ان النذر ينصرف الى المتعارف كاليمين وبعض الهدي ليس
بهدي عرفا واما ههنا فالحديث قاض على العرف وذكر في المبسوط والبقرة افضل من الشاة والجزور
افضل من البقرة لقوله تعالى ومن يعظم شعاير الله فما كان اقرب الى التعظيم كان افضل وقد نحر رسول
الله عليه السلام ماية بدنة في حجة الوداع ولو ساق هديا مع نفسه كان افضل لان رسول الله عليه السلام
ساق الهدايا مع نفسه واذا لم يجد ما يذبح صام ثلثة ايام في الحج اخرها يوم عرفة وسبعة ايام
اذا رجع الى اهله فان قلت هل بين الوقتين في حق الصوم يعني صوم ثلثة ايام وصوم سبعة
ايام فرق في حق الجواز قلت نعم فانه اذا قدم صوم ثلثة ايام على هذه الايام التي ذكرها وهي
الايام التي اخرها يوم عرفة جاز بعد ان كان ذلك الصوم بعد احرام العمرة عندنا واما صوم
سبعة ايام فلا يجوز قبل الرجوع اي قبل الرجوع من افعال الحج وهو الرجوع من منى فان قلت
من اين وقعت هذه المفارقة قلت من قبل الاضافات اسباب في الحال والتعليقات ليست باسباب
في الحال ولو قال اذا جاء غد فانت طالق لا يحنث في يمينه حتى يجيء الغد ثم ههنا صوم ثلثة ايام
مذكور في الاية على وجه الاضافة وصوم سبعة ايام مذكور على وجه التعليق فان الله تعالى قال فمن
لم يجد فصيام ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم فكان صوم ثلثة ايام نظير صوم المسافر في قوله
فعدة من ايام اخر فان المسافر اذا صام في سفره قبل ان يدرك عدة من ايام اخر جاز بل هو الافضل
وكذلك اذا قال لله علي ان اتصدق بدرهم غدا فتصدق به قبل مجيء الغد خرج من موجب نذره بخلاف
ما اذا قال اذا جاء غد فتصدق به قبل مجيء الغد خرج عن موجب نذره لانه هناك علق النذر بالشرط
والمعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط وانما يجوز الاداء بعد وجود السبب فالسبب هو النذر
فاذا علقه بالشرط كان معدوما قبله واما في قوله لله علي ان اتصدق بدرهم غدا اضاف النذر
الى وقت والاضافة الى وقت لا يخرجه من ان يكون سببا في الحال فيجوز التعجيل بمنزلة اداء الزكوة
قبل كمال الحول كذا في نوادر صوم المبسوط وفي اصول الفقه لشمس الايمة السرخسي في بيان تقسيم السبب
قوله تعالى تلك عشرة كاملة فان قلت ما فايدة الفذلكة قلت الواو قد يجيء للاباحة نحو جالس
الحسن وابن سيرين الا ترى انه لو جالسهما جميعا او واحدا منهما كان ممتثلا فجيء بالفذلكة نفيا لتوهم
الاباحة وقيل كاملة اي في وقوعها بدلا من الهدي كذا في الكشاف والمراد بالحج وقته لان نفسه اي
نفس الحج لا يصلح ظرفا لانه عبارة عن الافعال والفعل لا يصلح ظرفا للفعل وهذا مذهبنا فان المتمتع
اذا لم يجد الهدي له ان يصوم ثلثة ايام قبل اليوم السابع من ذي الحجة وقال في الايضاح ولو صام
بعد ما احرم بالعمرة جاز وقال الشافعي لا يجوز حتى يحرم بالحج وهذا ايضا مبني على الاصل الذي ذكرنا
وهو ان الدم عنده دم جبر لما تمكن من النقص في سفره الحجة فقبل الاحرام بالحجة لا يتحقق النقص عندنا
يجب شكرا لما اصاب من النعمة واثر التمتع يظهر في حق العمرة لان الحجة تقع في وقتها والكفارة [illegible]



العمرة في اشهر الحج من اكبر الكباير فمن الله تعالى علينا وشرع العمرة في هذا الوقت فظهر اثر التمتع في حق العمرة
وكان الصوم واجبا لاجل العمرة فلما وجد الاحرام وهو سبب للاداء جاز لان الصوم بدل عن الهدي
فان قلت جواز اداء البدل انما يتحقق عند عجز الاصل ان لو كان قادرا عليه كما في التيمم مع الوضوء
وغيره من الابدال ثم ههنا لو قدر على الهدي لا يجوز ذبحه قبل يوم النحر فكيف يجوز اداء الصوم الذي
هو بدل عنه قبل يوم النحر فصار هذا بمنزلة اداء الشيخ الفاني الفدية عن صوم رمضان قبل دخول شهر
رمضان واداء كفارة اليمين قبل توجه البر وانتقاضه وذلك لا يجوز لان الاصل لم يتوجه عليه فكيف
يتوجه البدل والاصل المذكور في اصول الفقه ان خطاب الاصل يتوجه عليه ثم يتحول الى التراب للعجز الخ
قلت ان اراقة الدم لا تكون قربة قياسا وانما كانت شرعا بوقت مخصوص او مكان مخصوص فيكون
ذلك الوقت شرطا لكونه قربة فاذا عدم لم يكن قربة وكان بمنزلة ما لو ذبح المحصر فلم يجز قبل الوقت المخصوص
لا للتعجيل قبل السبب ولكن لعدم شرط كونه قربة بعد وجود السبب كما لو صام ليلا بعد دخول شهر
رمضان وهذا كما امتنع من العبد اداء التكفير بالمال لعدم شرطه وهو الملك لا لعدم سببه فاما الصوم
فقربة في كل يوم فيصح بعد وجود سببه في كل يوم وسببه قد وجد وهو المتعة باحرام العمرة ولا
يشكل على هذا دماء الكفارات فانها تصح قبل يوم النحر وهي كلها قرب لانا نترك دماء جبر ولا وقت للجبر
فاما ههنا فدم نسك عندنا وللاحرام مناسك موقتة لا يتادى قبل زمانها لانها غير مشروعة فيه
كالصوم ليلا فيستحب تاخيره اي تاخير الصوم الى اخر وقت الصوم وهو ثلثة ايام في اخر جواز
الصوم وهو قبل يوم التروية بيوم ويوم التروية ويوم عرفة رجاء ان يقدر على الاصل وهو الهدي
كما يستحب تاخير التيمم الى اخر وقت الصلوة رجاء ان يقدر على الاصل الذي هو الماء فلذلك ههنا وان
صامها بمكة اي وان صام السبعة وذكر في الايضاح واما صوم السبعة فيجوز اذا فرغ من افعال
الحج وانما لم يجز الاداء قبله لان صوم السبعة معلق بالرجوع قال الله تعالى وسبعة اذا رجعتم وتعجيل
المعلق لا يصح لان التعليق يمنع كونه سببا في الحال بخلاف الاضافة على ما عرف من اصحابنا وانما جاز الاداء
بعد الفراغ من افعال الحج لان الفراغ من الحج سبب للرجوع فجاز الاداء بعد وجود السبب واذا قدر على الهدي
في خلال صوم الثلثة او بعدها قبل يوم النحر لزمه الهدي ويسقط حكم الصوم لانه خلف واذا قدر
على الاصل قبل تادي الحكم بالخلف سقط حكمه كما في ساير الاخلاف وان وجد الهدي بعد ما حلق قبل ان
يصوم السبعة في ايام الذبح او بعدها فلا هدي عليه لان التحلل قد حصل بالحلق بوجود بعد حصول المقصود
بالخلف لا بغير الحلق وقد اختلف مشايخنا في صوم السبعة قال ابو عبد الله هو ليس ببدل عن الهدي
فانه يجوز مع وجود الهدي وذكر ابو بكر الرازي انه بدل لانه يجب بالعجز عن الاصل ولو لم يحل حتى مضى
ايام النحر ثم وجد الهدي فصومه تام ولا هدي عليه لان الذبح موقت بايام النحر فاذا مضت فقد حصل
المقصود وهو اباحة التحلل فصار كانه تحلل ثم وجد الهدي وقال الشافعي لا يجوز اي قبل الرجوع
والوصول الى الوطن ذكره في الاسرار لانه معلق بالرجوع فان قلت هذا التعليل منصوص على اصله

لما ان التعليقات اسباب في الحال عنده فحينئذ صار كان الرجوع فقد وجد على اصله الا ترى ان الرجل
اذا قال اذا قدم فلان فلله علي ان اتصدق بدرهم فعنده يجوز التعجيل بالتصدق قبل قدوم فلان
وعندنا لا يجوز بناء على هذا الاصل والمسئلة في نوادر صوم المبسوط وعلى هذا الاصل ايضا جواز التكفير
بعد اليمين قبل الحنث عنده ثم ههنا هو عين التعليق فلم يجوز فما وجهه قلت نعم كذلك الا انه يفرق بين
البدني والمالي في الواجبات فبمجرد التعليق يثبت نفس الوجوب لا وجوب الاداء فوجوب الاداء عند وجود
الشرط وفي البدني لا ينفصل الوجوب عن وجوب الاداء فلما تاخر وجوب الاداء تاخر نفس الوجوب ايضا
ولانه لو انتقض مذهبه فلا علينا وقد ذكر شمس الائمة السرخسي كثيرا ما يذكر من مناقضاته فمنها ما ذكر في
الفصل الثاني من مناسك المبسوط واحتج الشافعي في ان القارن يطوف طوافا واحدا ويسعى سعيا
واحدا بحديث عايشة رضي الله عنها طافت لحجتها وعمرتها طوافا واحدا وسعت سعيا واحدا هذا رواه
الشافعي وهو منه تناقض ظاهر فانه روي عن عايشة في المسئلة الاولى ان النبي عليه السلام كان مفردا
ثم روي في هذه المسئلة انه كان قارنا وان فاته الصوم باي صوم ثلثة ايام حتى اتى يوم النحر لم يجزه
الا الدم اي دم القران وكذلك اذا عجز عن الاداء ومات واوصى لم يجزه الفدية انما يلزمه الذبح عنه
وقال الشافعي يجوز القضاء والفدية عند العجز لانه صوم موقت فيقضى كصوم رمضان ونذر صوم شهر
بعينه وعلى هذا الاختلاف من كان عليه صوم كفارة فعجز بالكبر اجزاه الفدية عنده وعندنا لا يجوز كذا
في الاسرار وقال مالك يصوم فيهما اي في ايام النحر والتشريق وهذا وقته اي وقت الحج لان طواف الزيارة
يودي فيهما فيتقيد به النص اي فيتقيد بالنهي المشهور عن الصوم وهو قوله عليه السلام الا لا تصوموا
في هذه الايام النص المقتضي لجواز الصوم في وقت الحج وهو قوله تعالى فصيام ثلثة ايام في الحج ان هذا
الخبر خبر مشهور مقبول بالاجماع فيتقيد به نص الكتاب فان المراد من نص الكتاب ما وراء ايام التشريق الا ايام
النحر والتشريق للنهي الوارد فيهما عن الصوم ثم لو لم يتقيد به نص الكتاب فلا اقل من ان يورث النقص في صوم
هذه وصوم المتعة وجب عليه كاملا فلا يودي بالناقص وهذا معنى قوله او يدخله النقص لان الصوم بدل
والابدال لا تنصب الا شرعا بيانه ان الصوم بدل عن الهدي ووقت ادائه وقت الحج فلو جاز بعد ذلك انما
يجوز قضاء لا اداء فيكون ذلك اقامة بدل مقام بدل وهذا لا يجوز كذا في مبسوط شيخ الاسلام والنص
خصه بوقت الحج لما ذكرنا ان المراد من قوله تعالى فصيام ثلثة ايام في الحج اي في وقته لان نفس الحج لا يصلح
ظرفا للاداء فاذا تعين هذا الوقت للخلف وهو الصوم يفوت بفوات الوقت فيظهر حكم الاصل على ما كان
مذهبنا مذهب عمر وابن عباس كذا في الايضاح **قوله** وجواز الدم على الاصل خرج على وجهين احدهما
انه جواب سوال مقدر بان يقال الدم يجوز في ايام التشريق وبعدها فكذا الصوم فقال ان الدم اصل
وليس ببدل عن شيء فلذلك يجوز في ايام التشريق وبعدها لان قوله تعالى فما استيسر من الهدي مطلق
غير متعرض لوقت دون وقت والثاني انه دليل لما ذكر في اصل المسئلة بقوله لم يجزه الا الدم لما انه
اصل فيجوز حال جواز الصوم وحال عدم جوازه وذكر في الاسرار ان هذا الوقت لا يصلح وقتا للاً مونه

صحيحا وذلك لان الله تعالى شرع صوم عشرة ايام بدلا عن الهدي فانه قال فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام
وسبعة عطف على الاول فكان حكمه حكمه كقول النبي عليه السلام جلد مائة وتغريب عام ثم اكد بقوله تلك
عشرة كاملة نص على انهما جميعا عدد واحد ثم الشرع فرق بينهما في وقتهما لان وقتهما وقت الهدي وهو
وقت التحلل ولانه لا يصلح للصوم على ما قلنا من النهي فلا بد من التقديم والتاخير فقدم البعض واخر
البعض ليكون عدلا بين الطرفين فان احدهما لا يترجح الا بدليل وجعل الاكثر مؤخرا لان الوقت بعده
اوسع وقبله الى اول الاحرام اضيق فعلم انه ما فرق الا لعدم صلاح يوم النحر قبل صوم السبعة فان
لم يدخل القارن مكة وتوجه الى عرفات فقد صار رافضا لعمرته بالوقوف وهذا عندنا وقال الشافعي
لا يكون رافضا لعمرته وهذا بناء على ما سبق فان عنده طواف العمرة يدخل في طواف الحج فلا يلزمه
طواف مقصود للعمرة وعندنا لا يدخل طواف العمرة في طواف الحج بل عليه ان ياتي بطواف كل واحد منهما
وتقدم العمرة في الاداء على الحج وهذا يفوت بالوقوف لان معظم اركان الحج الوقوف ويصير به مؤديا للحج
على وجه يامن بالفوت فلو بقيت عمرته لكان ياتي باعمالها فيصير بانيا افعال العمرة على الحج وهذا ليس
بصفة القران فجعلناه رافضا للعمرة لهذا والاصل فيه حديث عايشة رضي الله عنها فان النبي عليه
السلام دخل عليها بسرف وهي تبكي فقال ما يبكيك لعلك نفست فقالت نعم فقال هذا شيء كتبه الله على بنات
ادم دعي عنك العمرة او قال ارفضي عمرتك وانقضي راسك وامتشطي واصنعي جميع ما يصنع الحاج غير
انك لا تطوفي بالبيت فقد امرها برفض العمرة لما تعذر عليها الطواف فلولا انها بالوقوف تصير رافضا
لعمرتها لما امرها برفض العمرة كذا في المبسوط وذلك خلاف المشروع لان المشروع ان يكون الوقوف
مرتبا على افعال العمرة **قوله** ولا يصير رافضا بمجرد التوجه هو الصحيح احترازا عن رواية الحسن فانه
يروي عن ابي حنيفة انه يصير رافضا للعمرة بالتوجه الى عرفات وهذا هو القياس على مذهبه كما جعل
التوجه الى الجمعة قبل فراغ الامام بمنزلة الشروع في الجمعة في ارتفاض الظهر والذي ذكره في الكتاب
استحسان والفرق بينه وبين تلك المسئلة ان مصلي الظهر مامور بنقض الظهر بالسعي الى الجمعة فيتقوى
السعي بنفسه فانه مستحق عليه فوجب اثباته بادنى ما يمكن وههنا المتمتع والقارن ممنوعان عن
نقض العمرة بل امرا بتقديمها فاذا كان الشرع يمنع من ذلك لم يجب اثباته الا باقصى ما يكون من نقض
الوقوف لا بما هو شبيه به كذا في المبسوط والجامع الصغير للامام الكشاني قال شيخ رحمه الله في قوله والتوجه
في القران والتمتع منهي عنه قبل اداء العمرة لانه مامور بابتداء افعال العمرة بقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة
الى الحج فيكون منهيا عن تقديم افعال الحج عليها اقتضاء ودلالة على حسب اختلاف المشايخ في ضد الامر
وسقط عنه دم القران ولكن عليه دم لرفض العمرة لان الاحرام ارتفض قبل اداء الافعال ومن رفض
الاحرام قبل اداء الافعال يوجب الدم كما في الاحصار كذا في مبسوط شيخ الاسلام

## باب التمتع

ذكر التمتع بعد القران لانهما يقتربان في معنى الرفق بالنسكين في سفر واحد حتى استفيد
حكم القران من قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الا ان القران افضل على ما ذكرنا فقدمه على التمتع لان المتمتع

سفره واقع لعمرته بدليل انه اذا فرغ من العمرة صار مكيا حكما في حق الميقات لانه يقيم بمكة حلالا ثم يحرم
للحج من المسجد الحرام فكان سفره منتهيا بالعمرة واما المفرد فسفره واقع لحجته والحجة فريضة والعمرة سنة
والسفر الواقع للفرض اولى من الواقع للسنة ومعنى التمتع الى ان قال من غير ان يلم باهله بينهما الماما صحيحا
وهذا احتراز عن الالمام الفاسد لانه يمنع صحة عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله على ما ياتي والالمام
لغة النزول يقال الم باهله اي نزل وهو برور بالماما اي غبا والالمام الصحيح عبارة عن النزول في
وطنه من غير بقاء صفة الاحرام وهذا انما يكون في المتمتع اذا لم يسق الهدي واما اذا ساق الهدي
فالمامه لا يكون صحيحا وذلك لا يمنع صحة التمتع خلافا لمحمد على ما ياتي وذكر في المبسوط وتفسير الالمام
الصحيح ان يرجع الى اهله ولا يكون العود الى مكة مستحقا عليه وعن هذا قلنا انه لا يمنع لاهل مكة
واهل المواقيت ومن دونها الى مكة اما اهل مكة فلان من شرط المتمتع ان لا يلم باهله فيما بين عمرته
وحجته الماما صحيحا وذلك لا يتصور في حق اهل مكة لانه كما فرغ من العمرة فقد صار ملما باهله الماما
صحيحا واما اهل المواقيت ومن دونها فلانهم الحقوا باهل مكة ولهذا جاز لهم دخول مكة بغير احرام فكذلك
هم في حق هذا الحكم ايضا ويحلق او يقصر وهذا التخيير انما كان له اذا لم يكن شعره ملبدا او معقوصا
او مضفرا واما اذا كان ملبدا فانه لا يتخير لان التقصير لا يتهيأ الا بالقرض لان المقراض لا يعمل فتعين الحلق
هكذا روي عن ابن عمر رضي الله عنهما كذا في مبسوط شيخ الاسلام وذكر في المبسوط ولا بد من الحلق في جميع
ذلك ملبدا او مضفرا او عاقصا والتلبيد ان يجمع شعر راسه على هامته ويشده بصمغ او غير ذلك حتى
يصير كاللبد والعقص وهو الاحكام وهو ان يشد شعره حول راسه وقد بينا ان الحلق افضل ولا بدع ما هو
الافضل بشيء من هذه الاسباب قوله وهذا هو تفسير العمرة وانما لم يذكر طواف القدوم للعمرة لما انه
ليس للعمرة طواف القدوم ولا طواف الصدر اما طواف القدوم فلانه كما وصل الى البيت تمكن من اداء
الطواف الذي هو ركن في هذا النسك فلا يشتغل بغيره بخلاف الحج فانه عند القدوم لا يتمكن من الطواف الذي
هو ركن الحج فياتي بالطواف المسنون الى ان يجيء وقت الطواف الذي هو ركن واما طواف الصدر فكان الحسن
يقول في العمرة طواف الصدر ايضا في حق من قدم معتمرا اذا اداه اراد الرجوع الى اهله كما في الحج ولكنا
نقول ان معظم الركن في العمرة الطواف وما هو معظم الركن في النسك لا يتكرر عند الصدر كالوقوف في الحج
لان الشيء الواحد لا يجوز ان يكون معظم الركن في النسك لا يتكرر عند الصدر كالوقوف في الحج لان الشيء
الواحد لا يجوز ان يكون معظم الركن في نسك وهو بعينه غير ركن في ذلك النسك كذا في المبسوط لان العمرة
زيارة ويتم به اي ويتم الزيارة بوقوع البصر على البيت وذكر في هذا الطواف هو الركن في العمرة بمنزلة
طواف الزيارة في الحج فكما تقدم قطع التلبية هناك على الاشتغال بالطواف فههنا تقدم قطع التلبية
على الاشتغال بالطواف ولكنا نستدل بحديث ابن مسعود رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قطع التلبية
في عمرة القضاء حين استلم الحجر والمعنى فيه ان قطع التلبية ههنا عند الطواف بالاتفاق لان ما كان عنده
وقوع بصره على البيت ورؤية البيت غير مقصودة انما المقصود الطواف فينبغي ان يكون القطع مع افتتاح

الطواف وذلك عند استلام الحجر كما قلنا في الحج ان قطع التلبية عند الرمي وذلك من اول حصاة مع اول
حصاة يرمي بها وبينهما فرق ولكن الجامع بينهما هو قطع التلبية فيما بعد الشروع في الافعال فاذا
كان يوم التروية احرم بالحج وهذا ليس بلازم بل ان شاء احرم بالحج قبل يوم التروية وما تقدم احرامه
بالحج فهو افضل لان فيه اظهار المسارعة والرغبة في العبادة ولانه اشق على البدن فكان افضل
كذا في المبسوط وفعل ما يفعله الحاج المفرد غير انه لا يطوف طواف التحية لانه لما حل صار هو والمكي
سواء ولا تحية للمكي كذا ههنا بخلاف القارن لان ميقاته لحجته وعمرته كان من الحل فلم يصر بمعنى المكي
فيطوف طواف التحية ولا كذلك ههنا لانه صار في معنى المكي في حق الميقات كذا ذكره شيخ الاسلام
وكذا قال في الكتاب ويرمل في طواف الزيارة ويسعى بعده لان هذا اول طواف له في الحج ولو كان هذا
المتمتع بعدما احرم بالحج طاف وسعى اي طاف طواف القدوم ولو كان هذا المتمتع الى قوله لم يرمل
في طواف الزيارة سواء رمل في طواف التحية او لم يرمل لانه لما سعى بعده فقد سقط الرمل ههنا لان
الرمل انما شرع في طواف بعده سعي ولا سعي ههنا لانه وجد مرة فكذلك سقط الرمل وقوله لم يرمل
ولا يسعى بعده دليل على ان طواف التحية مشروع على المتمتع حتى اعتبر رمله وسعيه في طواف التحية
ثم اعتمر اي احرم للعمرة لما انه ذكر في الكتاب بعد هذا وقد ذكرنا ايضا ان صوم التلبية في اشهر الحج
بعد احرام العمرة عندنا جايز جاز عندنا خلافا للشافعي فان عنده لا يجوز صوم ثلاثة ايام حتى يحرم
بالحج وقد ذكرناه في باب القران ولنا انه اداه بعد انعقاد سببه فيجوز كمن ادى الزكوة قبل الحول
بعد النصاب او جرح انسانا خطا فصام قبل الموت كفارة او المسافر صام رمضان قبل ان يقيم وذلك
لان السبب ما ذكره الله تعالى وهو التمتع بالعمرة الى الحج فاصل العلة التمتع بالعمرة بالشروع فيها في وقت
الحج ووصفها الوصل بالحج وهذا لان العرب كانت ترى العمرة في اشهر الحج من افجر الفجور فنسخ الاسلام ذلك
بهذه الاية فكان تمتعا بالعمرة في اشهر الحج اي ارتفاقا باباحة الشروع فيها في وقت الحج وكان وجوب
اصل الشكر هو الارتفاق بشرعية العمرة في اشهر الحج لانه لم يكن له هذا الارتفاق قبل هذا او كذلك
يرتفق بالحج فجرى الوصل بالحج مجرى الوصف لاصل العلة كالنماء للنصاب فيجوز تعجيل الواجب كما
يجوز هناك بعدم الوصف منع وجوب الاداء ولم يمنع التعجيل كقول الله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه
الى قوله فعدة من ايام اخر فمنع الاجل الوجوب ولم يمنع جواز الاداء اذا عجل الى هذا اشار في الاسرار
وهذا افضل اي من الذي لم يسق هديه على ما رويناه اي من فصل قبل باب القران انها قالت كنت افتل
قلايد هدي رسول الله عليه السلام لان له ذكرا في الكتاب وهو قوله تعالى ولا الهدي ولا القلايد ولان
شرعيته ثابتة بالكتاب والسنة مقصودا في اعلام انها هدي والتجليل ما ثبت الا بفعل النبي عليه السلام
وهو غير مقصود للاعلام نفسه لكن لمعان اخر وهي الزينة ودفع الذباب ودفع الحر والبرد
فكان التقليد اولى لانه يصير محرما بتقليد الهدي والتوجه معه يعني ولما كان كذلك كان تقديم
التلبية على التقليد اولى ليكون شروعه في الاحرام بالتلبية لا بالتقليد لان الاولى ان يحرم بالتلبية فلذلك

كان الافضل ان يلبي او لا ثم يقلد هديه كذا في المبسوط على ما سبق اي في فصل قبل باب القران والاشبه هو
الايسر اي والاشبه الى الصواب في الرواية وذكر فخر الاسلام في الجامع الصغير في تفسير الاشعار عند ابي
يوسف الطعن بالرمح في اسفل السنام من قبل اليسار وقال الشافعي من قبل اليمين وكل ذلك مروي من فعل
رسول الله عليه السلام والاشبه من قبل اليسار وذلك لان الهدايا كانت مقبلة الى رسول الله عليه السلام
وكان يدخل بين كل بعيرين من قبل الرؤس فكان الرمح بيمينه لا محالة فكان يقع طعنه عادة اولا على يسار
البعير الذي هو يسار رسول الله عليه السلام ثم كان يعطف عن يمينه ويشعر الاخر من قبل يمين البعير
اتفاقا للاول لا قصدا اليه فصار الامر الاصلي احق بالاعتبار في الهدايا اذا كان واحدا وكبش بعدد
وانما ذلك حديث مدحور في المبسوط واما الاشعار فمكروه عند ابي حنيفة وعندهما هو حسن في البدنة
وان ترك لم يضره وصفة الاشعار وهو ان يضرب بالمبضع في احد جانبي سنام البدنة حتى يخرج الدم
منها ثم تلطخ بذلك الدم سنامها سمي ذلك اشعارا المعنى انه جعل ذلك علامة لها والاشعار هو الاعلام
وكان ابن ابي ليلى يقول الاشعار في الجانب الايسر من السنام لانه الزم لان القلادة قد يحل اوقد يحتمل
او يسقط منها فانما يتم بالاشعار لانه لا يفارقها كذا في المبسوط ان لا يهاج اي لا يثار ولا يضرب من هاجه
فهاج اي هيجه واثاره فثار يتعدى ولا يتعدى ولو وقع التعارض اي بين كونه مثلة وبين كونه سنة
والترجيح للمحرم اما للعمل بالاحتياط او للاحتراز عن تكرار النسخ وبيانهما مشبعا مذكور في جامعة المبتدئين
وناصرة المهتدين ولان الاحرام سبب لتحريم ما كان حلالا قبله فيستحيل ان يكون سببا لتحليل ما كان
حراما قبله ثم الطعن والجرح كان حراما قبله فلا يجوز ان يكون سببا لتحليله والجواب عما روينا من الحديث
في الاشعار احتمل انه فعل ذلك قبل النهي في المثلة او معنى قوله اشعر بدنه اي اعلمها بعلامة سوى الجرح
او الاشعار هو الاعلام كذا ذكره الامام الاسبيجابي والامام المحبوبي وقيل ان ابا حنيفة رحمه الله
كره اشعار اهل زمانه وبه قال الطحاوي فقال ما كره ابو حنيفة اصل الاشعار وكيف يكره ذلك مع ما اشتهر
فيه من الاثار وانما كره اشعار اهل زمانه لانه رآهم يستقصون في ذلك على وجه يخاف منه هلاك
البدنة لسرايته خصوصا في حر الحجاز فرأى الصواب في سد هذا الباب على العامة لانهم لا يقفون على
الحد فاما من وقف على ذلك بان قطع الجلد فقط دون اللحم فلا باس به كذا في المبسوط انما كره اثاره على
التقليد كانار الكتابية على المسلمة فاذا دخل مكة اي المتمتع الذي ساق الهدي لو استقبلت من امري
ما استدبرت لما سقت الهدي اي لو عرفت اولا ما عرفت اخرا لما سقت الهدي وقصة ذلك ان النبي عليه السلام
امر اصحابه بان يفسخوا احرام الحج ويحرموا بالعمرة لما بلغوا مكة تحقيقا لمخالفة الكفرة وكانوا لا يفسخون وهم
يحلقون ينتظرون رسول الله عليه السلام انه هل يحلق ام لا فاعتذر النبي عليه السلام وقال لو استقبلت الحديث
وقد بين ان سوق الهدي يمنعه عن التحلل ولولا ذلك لتحلل كذا في مبسوط شيخ الاسلام وجعلتها عمرة اي وجعلت
السفرة وجعلت الحج ابتدا صفة الحجة في المبتدأ وهذا ينفي التحلل عند سوق الهدي ولان لسوق الهدي
تاثيرا في اثبات الاحرام ابتداء فكان له اثر في استدامة الاحرام ايضا بل اولى لان البقاء اسهل **قوله** وهو

دم التمتع على ما بينا اشارة الى ما ذكر قبل هذا بمقدار ورق بقوله وعليه دم التمتع للنص الذي تلونا وهو قوله تعالى
فمن تمتع بالعمرة الى الحج واذا حلق يوم النحر فقد حل من الاحرامين اي احرام العمرة والحجة **فان قيل** لو كان احرام
العمرة باقيا اي وقت الحلق ينبغي ان يلزم على القارن دمان فيما اذا جنى قبل الحلق وقد قال علماؤنا ان
القارن لو قتل صيدا بعد الوقوف بعرفة قبل الحلق فعليه قيمة واحدة ولو بقي احرام العمرة بعد الوقوف لوجب
عليه قيمتان كما قبل الوقوف **قلنا** ان احرام العمرة انتهى بالوقوف وانما يبقى في حق التحلل لا غير لان التحلل
لا يتصور الا بعد قيام الاحرام فيبقى الاحرام في حق التحلل لا غير كاحرام المفرد بالحج بعد الحلق فانه لا يبقى في حق سائر
المحظورات ويبقى في حق الجماع ضرورة طواف الزيارة وانما قلنا ان احرام العمرة لا يبقى بعد الوقوف لان الله
جعل الحجة غاية لاحرام العمرة والمضروب له الغاية لا يبقى بعد وجود الغاية الا ضرورة وهي ما ذكرنا وانما لم يبق
احرام العمرة لم يقع الجناية عليه فلا يجب لاجله شيء كذا في مبسوط شيخ الاسلام خلافا للشافعي فان عنده لهم القران
والمتعة ولكن لا دم عليهم والحجة عليه قوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام ذكر في الكشاف قوله
ذلك اشارة الى التمتع عند ابي حنيفة فانه لا متعة ولا قران لحاضري المسجد الحرام عندهم ومن تمتع منهم او قرن
كان عليه دم وهو دم جناية ولا ياكل منه واما القارن والمتمتع من اهل الافاق فدمهما دم نسك ياكلان
منه وعند الشافعي اشارة الى الحكم الذي هو وجوب الهدي والصيام ولم يوجب عليه شيئا وحاضرو المسجد الحرام
اهل المواقيت فمن دونها الى مكة عند ابي حنيفة وعنده اهل الحرم ومن كان من اهل الحرم على مسافة لا يقصر
فيها الصلوة وفي الاسرار احتج الشافعي بقوله فمن تمتع بالعمرة الى الحج من غير تفصيل وقوله تعالى ذلك كناية عن
الهدي لانه كناية عن فرد فينصرف الى الاقرب وهو الهدي ولان الله تعالى شرع القران والمتعة ابانة لنسخ
ما كان عليه اهل الجاهلية في تحريمهم العمرة في اشهر الحج والنسخ ثبت في حق الناس كافة الا انه لا دم على المكي لان
هذا الدم دم جبر عندي يتمكن نقصان فيه لسقوط احدى السفرتين عن نفسه فلزمه الدم جبرا وهذا لا يتحقق
في حق المكي لانه لا سفرة عليهم **ولنا** قوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام وذلك كناية مبهمة يصلح
كناية من الفرد والجماعة قال الله تعالى لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك اي بينهما واذا كان كذلك انصرف الى الكل
حتى يقوم دليل الخصوص ولانه قال لمن لم يكن اهله ولو اريد به الدم لقيل على من فان نفس القران مشروع لنا ان
فعلناه والدم بعد الشروع علينا لا اختيار لنا فيه واما المعنى فان المكي عندنا من اهل القران والمتعة ايضا لكن
للمتعة شرط لا يوجد من الذي داره بمكة كما للجمعة شرط لا يوجد في قرية اهلها اقل من اربعين رجلا بخلاف سائر
الصلوات فشروط العبادة يختلف فيوجد في بعض البقاع دون البعض والمتعة عندنا والقران لمن كان
وراء الميقات على معنى ان الدم لا يجب نسكا اما التمتع فلانه لا يتصور متمتعا الا الالمام الذي يوجد منه بينهما
واما القران فيكره ويلزمه الرفض لان القران اصله ان يشرع القارن في الاحرامين معا والشروع معا من اهل
مكة لا يتصور الا بخلل في احدهما لانه ان جمع بينهما في الحرم كان اخل بشرط احرام العمرة فان ميقاتها الحل وان
احرم بهما في الحل فقد اخل بميقات الحجة لان ميقاتها الحرم فلما كان الاصل في القران الشروع فيهما جميعا معا والا
في الساكنين وراء الميقات اهل مكة لم يشرع القارن في حقهم فكذلك في الساكنين وراء الميقات تبعا فكذلك

خص بهما من لم يكن حاضري المسجد الحرام لوجود شرط الجواز في حقهم واما الفسخ فثابت عندنا في حق المكي ايضا حتى يعتمر
في اشهر الحج ولا يكره له ذلك ولكن لا يدرك فضيلة التمتع لان الالمام قطع متعته كما قطع متعة الافاقي اذا
رجع بين النسكين الى اهله فيكون ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام فحاضرو المسجد الحرام عندنا اهل مكة
ومن كان من الميقات سواء او كان بينه وبين مكة مسيرة سفر او لم يكن وقال الشافعي هم اهل مكة ومن حولها
اذا لم يكن بينه وبين مكة مسيرة سفر كذا في مبسوط شيخ الاسلام بخلاف المكي اذا خرج الى الكوفة وقرن حيث
يصح وانما خصصنا القران دون التمتع لانه لو اعتمر هذا المكي في اشهر الحج ثم حج من عامه ذلك لم يكن متمتعا
لان الافاقي انما يكون متمتعا اذا لم يلم باهله بين النسكين الماما صحيحا والمكي ههنا يلم باهله بين النسكين حلالا
انه لم يسق الهدي وذلك ان ساق الهدي لا يكون متمتعا بخلاف الافاقي اذا ساق الهدي ثم الم باهله
محرما كان متمتعا لان العود هناك مستحق عليه لمن ساق الهدي فيمنع ذلك صحة الالمام باهله فاما في المكي
هذا العود غير مستحق عليه وان ساق الهدي ثم الم باهله محرما كان متمتعا لان العود هناك فكان الالمام باهله
صحيحا فلذلك لم يكن متمتعا كذا في المبسوط وذكر الامام المحبوبي في الجامع الصغير ان هذا المكي الذي خرج الى
الكوفة وقرن انما يصح قرانه اذا خرج من الميقات قبل دخول اشهر الحج فاما اذا دخل اشهر الحج وهو بمكة ثم خرج
الكوفة ثم عاد واحرم بهما من الميقات لم يكن قارنا لانه لما دخل اشهر الحج وهو بمكة صار ممنوعا من القران
شرعا فلا يتغير ذلك بخروجه من الميقات فاما اذا دخل اشهر الحج وهو بالكوفة فهو غير ممنوع من القران لانه
في هذه الحالة بمنزلة الكوفي هكذا روي عن محمد رحمه الله بطل تمتعه بالاجماع بين اصحابنا وفي احد قولي الشافعي
يكون متمتعا ويقول لا اعرف الالمام ماذا يكون وهو بناء على اصله في ان المكي له المتعة والقران واعتمادنا
فيه على حديث ابن عباس رضي الله عنهما فانه قال مثل مذهبنا والمعنى فيه انه انشأ لكل نسك سفرا من اهله والتمتع
من يرتفق باداء النسكين في سفر واحد لانه اداهما بسفرتين لانه الم باهله بين النسكين وهو المام صحيح فان العود
غير مستحق عليه حتى لو بعث هديه ليذبح عنه ولم يحج كان جائزا فهو بمنزلة المكي الذي اعتمر من الكوفة وساق الهدي
لمتعته وهناك لا يكون متمتعا فكذلك ههنا ومما يقول ان الالمام غير صحيح باهله لانه محرم على حاله ما لم يذبح عنه
الهدي فكان العود مستحقا عليه وذلك يمنع صحة الالمام باهله كالقارن اذا اتى بعمل العمرة ثم رجع الى اهله
ثم عاد فحج كان قارنا ولم يصح الالمام باهله محرما فكذا هذا وهذا بخلاف من لا هدي معه فقد حل هناك من احرام
العمرة فانما الم باهله حلالا فكان الالمام صحيحا كذا في المبسوط ومن احرم بعمرة قبل اشهر الحج ههنا مذاهب ثلثة
فعندنا تقديم الاحرام على اشهر الحج غير مانع لصحة التمتع بعد ان اتى بافعال العمرة او باكثرها في اشهر الحج وعند
مالك تقديم افعال العمرة على اشهر الحج ايضا لا يمنع صحة التمتع بعد ان كان التحلل من احرام العمرة في اشهر الحج
وعند الشافعي اذا احرم بالعمرة قبل اشهر الحج لم يكن متمتعا وان كان اداء اعمال العمرة في اشهر الحج فعنده
المعتبر وقت الاحرام بالعمرة وعند مالك وقت التحلل من الاحرام ونحن نقول ان كان اداء الاعمال قبل اشهر
الحج لم يكن متمتعا لان احرامه في غير اشهر الحج صار بحيث لا يفسد بالجماع فهو كما لو تحلل منه ولئن لم يات بالاعمال
حتى دخل اشهر الحج فاحرامه للعمرة في اشهر الحج بحيث يفسد بالجماع فهو كما لو احرم بها في اشهر الحج لانه مترفق باداء

النسكين في اشهر الحج كذا في المبسوط والحجة عليه ما ذكرنا وهي قوله وهذا لانه صار بحال لا يفسد نسكه بالجماع لان
نسك العمرة يفسد اذا جامع بعد ما طاف ثلثة اشواط للعمرة ولا يفسد اذا جامع بعد ما طاف للعمرة اربعة
اشواط علم ان للاكثر حكم الكل واشهر الحج شوال وذو القعدة الخ وفائدة هذا تظهر في حق افعال الحج فان
شيئا من افعال الحج لا يصح الا فيها وكذلك الاحرام عند الشافعي لا ينعقد الا فيها وعندنا يصح الاحرام قبل
اشهر الحج ولكن يكره ويكون مسيئا كذا في الكشاف وشرح الطحاوي وكذا يظهر في حق المتمتع فان المتمتع هو
الذي يجمع بين النسكين في اشهر الحج حتى انه لو طاف لعمرته اربعة اشواط او اكثر قبل اشهر الحج ثم الباقي
في اشهر الحج لا يكون متمتعا فان قلت في تحصيل التمتع كانت تشير الى انه يحتاج في افعال عمرة القارن
الى اشهر الحج والقياس يقتضي ان يكون حكم القارن كحكم المتمتع في ذلك لما ان شرعية القارن انما استفيدت
من قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج ولان الدم واجب فيهما وذلك لشكر شرعية افعال العمرة في اشهر الحج على
ما ذكرت فهل هذا قلت نعم اما وجدنا روايته السروح من نسخ الفقه وما صادفت الا تخصيص المتمتع
باشهر الحج في جميع نسكه دون القارن ثم وجدت بعد لاي رواية في المحيط بانه لا يشترط لصحة القران ان
يكون افعال عمرته في اشهر الحج وقال في المنتقى رجل جمع بين حجة وعمرة اي احرم ثم قدم مكة وطاف لعمرته في
رمضان كان قارنا ولكن لا هدي عليه وقال مالك جميع ذي الحجة من اشهر الحج ايضا وهو مروي ايضا عن
عروة بن الزبير استدلالا بقوله تعالى الحج اشهر معلومات واقل الجمع المتفق عليه ثلثة وفائدة مذهبه انما
تظهر في حق جواز تاخير طواف الزيارة الخ فان قلت فكيف كان الشهران وبعض الثالث اشهرا قلت اسم
الجمع يشترك فيه ما وراء الواحد بدليل قوله فقد صغت قلوبكما فلا سؤال فيه اذن وانما يكون نحو ضعفا السؤال
لو قيل ثلثة اشهر معلومات وقيل نزل بعض الشهر منزلة كله كما يقال رايتك سنة كذا او على عهد فلان ولعل
العهد عشرون سنة او اكثر وانما رآه في ساعة منها كذا في الكشاف وفي المبسوط فاقاموا اكثر الثلثة مقام
الكمال في بيان الاية لمعنى وهو ان بالاتفاق يفوت الحج بطلوع الفجر من يوم النحر ففوات العبادة يكون بمضي
وقتها واما مع بقاء الوقت فلا يتحقق الفوات ولهذا قال ابو يوسف ان من ذي الحجة عشر ليال وتسعة ايام
فاما اليوم العاشر وهو يوم النحر وفي ظاهر المذهب اليوم العاشر من وقت الحج لان الصحابة قالوا وعشر من ذي
الحجة ولان الله تعالى سمى هذا اليوم الحج الاكبر والمراد يوم النحر لانه وقت الحج لاداء الطواف فيه دون
الوقوف كذا روي عن العبادلة الثلثة وهم عبد الله بن عباس وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم
كذا في المبسوط فان قدم الاحرام بالحج عليها اي على اشهر الحج فان عنده يصير محرما بالعمرة لان الشروع اذا
انعقد لمقصود وهو غير صالح لذلك المقصود ولكن صالح لغيره يصرف شروعه الى ذلك الغير كمن نوى صوم القضاء
من النهار ليكون شارعا في النفل لان شروعه في الفرض لم يصح وكذلك من شرع في الفريضة الحقيقية من الصلوة
ثم تذكر ان عليه صلاة قبل هذه يصرف شروعه الى النفل لان النفل يصح بمطلق النية الصلوة ونقول لان
الوقت وقت العمرة الا ترى انه لو فاته حجه بمضي الوقت يبقى احرامه للعمرة فلذلك اذا حصل ابتداء احرامه
في غير اشهر الحج وهو شرط عندنا بدليل انه يبقى مستداما الى الفراغ منه وهذا احد شرط العبادة لا احد ركن

العبادة لانه لا يتصل به اداء الافعال لان الاحرام يكون عند الميقات واداء الافعال بمكة فلو احرم في اول يوم
من اشهر الحج يصح بالاتفاق واداء الافعال بعد ذلك بزمان فعرفنا انه بمنزلة الشرط فلا يستدعي صحة الوقت
بخلاف الصلوة فان اداء الاركان يتصل بالتكبير فاذا حصل قبل دخول الوقت لا يتصل اداء الاركان به
فان قلت لو كان شرطا لما كره قبل اشهر الحج وهو مكروه ذكره في المبسوط ولان قوله عليه السلام المهل بالحج
في غير اشهر الحج مهل بالعمرة دليل على انه ليس بشرط حيث لم يصح تقديمه للحج بمقتضى هذا الحديث قلت اما
الكراهة فقد قال بعض اصحابنا فان الاحرام بمنزلة الاركان من وجه ولهذا لو حصل قبل العتق لا يتأدى
به فرض الحج بعد العتق وما تردد بين اصلين يوفر حظهما فلشبهه بالشرائط يجوز قبل الوقت ولشبهه
بالاركان صار مكروها وقيل بل الكراهة لانه لا يامن من مواقعة المحظور اذا طال مكثه في الاحرام واما
الحديث فشاذ خص الا يعتمد على مثله وفيه سوال وجواب لغرض قدمناهما في اوايل كتاب الحج وصار كالتقديم
على المكان بان احرم من دويرة اهله في اشهر الحج ثم اتى مكان الميقات واذا قدم الكوفي بعمرة في اشهر الحج
اعلم بان هذه المسيلة على اربعة اوجه الاول اذا قام بمكة بعد ما فرغ من العمرة وحلق ثم حج من عامه
ذلك وفي هذا الوجه هو متمتع لما ذكرنا من صورة المتمتع والوجه الثاني اذا خرج من مكة ولم يجاوز الميقات
حتى حج من عامه ذلك وفي هذا الوجه هو متمتع ايضا والثالث اذا خرج من المواقيت وعاد الى اهله ثم حج
من عامه ذلك وفي هذا الوجه هو ليس بمتمتع والرابع اذا خرج من الميقات فاتى البصرة فاتخذها دارا
ثم حج من عامه ذلك قال في الكتاب اي في الجامع الصغير فهو متمتع ولم يذكر فيه خلافا وروى الحاكم الشهيد
عن ابي عصمة سعد بن معاذ رحمهما الله ان ما ذكر في الكتاب قول ابي حنيفة وعلى قولهما لا يكون متمتعا وهكذا
ذكر الطحاوي وذكر الجصاص انه لا يكون متمتعا على قول الكل كذا في المحيط اما الاول وهو ما اذا اتخذ مكة دارا
واما الثاني وهو ما اذا اتخذ البصرة دارا وتكلم ههنا ميقاتان لانه بعد ما جاوز الميقات حلالا لو لم يعد
يلزمه الاحرام من الميقات فهو والذي الم باهله سوا وابو حنيفة رحمه الله استدل بحديث ابن عمر وابن عباس رضي الله عنهم
فان قوما سالوه فقالوا اعتمرنا في اشهر الحج ثم زرنا القبر ثم حججنا فقال انتم متمتعون ولانه يترفق باداء
النسكين في سفر واحد لانه ماض على سفره ما لم يعد الى اهله فهو بمنزلة ما لو لم يخرج من الميقات حتى عاد وحج
فيكون متمتعا وصار الاصل عند ابي حنيفة انه ما لم يصل الى اهله فهو كمن لم يجاوز الميقات وعندهما من خرج
من الميقات فهو كمن وصل الى اهله كذا ذكر في المبسوط في موضعين وفايدة الخلاف تظهر في حق وجوب الدم
فقال ابو حنيفة رحمه الله ودم المتمتع دم قربة لانه دم شكر ولهذا حل له التناول منه فيصار الى ايجابه
باعتبار هذه الشبهة احتياطا فان قدم بعمرة اي باحرام عمرة فافسدها بان جامع امراته قبل افعال العمرة
ثم اعتمر في اشهر الحج اي قضى العمرة التي افسدها وهذه المسيلة في الحاصل على خمسة اوجه وهو كوفي قدم مكة بعمرة
في اشهر الحج وافسدها ومضى فيها فطاف لها وسعى وحلق ثم حج من عامه ذلك لم يكن متمتعا لان العمرة الفاسدة
مضمونة بالقضا فلا تكون موجبة للشكر وكذا لو اعتمر على الصحة ثم افسد حجه بالجماع قبل الوقوف بعرفة ومضى
فيهما لم يكن متمتعا لانه لم يترفق باداء النسكين على الصحة في سفر واحد ولو انه اعتمر في اشهر الحج وافسد

عمرته



عمرته ومضى فيها ثم خرج الى البصرة واتخذها دارا ثم اعتمر في اشهر الحج وحج من عامه ذلك لا يكون متمتعا
وقال ابو يوسف يكون متمتعا وهي بنا على المسيلة الاولى وهي ثلاثة اوجه ان لم يخرج من الميقات
حتى اعتمر عمرة صحيحة وحج من عامه ذلك لا يكون متمتعا بالاتفاق لانه فرغ من العمرة الفاسدة وهو بمكة
فصار كواحد من اهل مكة ولا متعة للمكي فكذا من كان في حكمهم ولو انه فرغ من العمرة الفاسدة فعاد الى
اهله بالكوفة ثم اعتمر في اشهر الحج وحج من عامه ذلك كان متمتعا عندهم لانه لما عاد الى اهله انقطع سفره
الاول وصار كان لم يكن فانما انشا السفر بعد ذلك من وطنه وترفق باداء النسكين في هذا السفر على الصحة
فيكون متمتعا ولو انه فرغ من العمرة الفاسدة فاتى البصرة او الطايف واتخذها دارا ثم اعتمر في اشهر
الحج وحج من عامه لا يكون متمتعا في قول ابي حنيفة لان حكم السفر الاول قايم لا ينقطع ما لم يعد الى وطنه
فان اتخاذه البصرة دارا بمنزلة مكثه بمكة ولو مكث بمكة ثم اعتمر وحج لا يكون متمتعا وهذا لانه خرج
من ان يكون اهل المتعة في السفر الاول وحكم السفر الاول قايم من وجه فلا يكون متمتعا بالشك وعلى
قولهما يكون متمتعا لان المتمتع من كانت عمرته ميقاتية وحجته مكية وهو في السفر الثاني اتى بعمرة ميقاتية
وحجة مكية فكان متمتعا كما لو عاد الى اهله بالكوفة ثم اعتمر وحج من عامه ذلك بخلاف ما لو اتخذ مكة دارا
لانه صار من اهل مكة ولا تمتع لاهل مكة كذا في المبسوط والجامع الصغير لقاضي خان قوله وحج من عامه
لم يكن متمتعا عند ابي حنيفة اي البصرة في اشهر الحج واما اذا خرج قبل اشهر الحج واعتمر وحج من عامه ذلك
فانه يكون متمتعا بلا خلاف كذا في مبسوط شيخ الاسلام والفوايد الظهيرية واذا تمتعت المراة فضحت
بشاة لم يجزها من المتعة لانها اتت بغير الواجب اي بغير الواجب الذي وجب عليها لان الواجب عليها الدم بسبب
التمتع والاضحية غير واجبة عليها لانها مسافرة اولان الاضحية لو كانت واجبة عليها بسبب يسارها بنية الاقامة
اولا فانها بعد استيطانها لكن الاضحية واجبة غير هذا الواجب فاذا نوت احدهما لم يجز عن الاخر وكذا الجواب
في الرجل الا انه خص المراة بالذكر اما لان المراة كانت هي السايلة في وضع المسيلة على ما وقعت واما لان الغالب
من حالهن الجهل ونية التضحية في هدي المتعة لا يكون الا عن جهل ثم لما لم يجز عن المتعة كان عليها
دمان سوى ما ذبحت دم لاجل المتعة ودم اخر لانها قد حلت قبل الذبح كذا في الجامع الصغير للمحبوبي
وغيره لحديث عايشة رضي الله عنها حين حاضت بسرف وقد ذكرنا ذلك الحديث في باب القران سرف بوزن
كتف جبل من طريق المدينة وهذا الاغتسال للاحرام لا للصلوة فيكون مفيدا لحصول النظافة وهذا جواب
سوال بان قيل وهي حايض فلا يفيدها الاغتسال ولا شي عليها لطواف الصدر اي لترك طواف الصدر بعد
ما حل النفر الاول وهو اليوم الثالث من ايام النحر فلا يسقط بنية الاقامة بعد ذلك لان نية الاقامة
انما تؤثر في الاسقاط اذا كانت قبل الوجوب واما بعد الوجوب فلا وهو نظير من اصبح وهو مقيم في رمضان
ثم سافر لا يحل له ان يفطر فاما اذا اقام قبل ان يحل النفر لم يجب عليه طواف الصدر لانه صار كالمقيم اذا
سافر قبل ان يصبح يباح له الافطار وعلى قول ابي يوسف يسقط عنه طواف الصدر الا ان يكون عزم
على الاقامة بعد ما افتتح الطواف لان وقت الطواف باق بعد ما حل النفر وما بقي الوقت لا يصير دينا

فی ذمته فسقط بالعارض المعتبر كالمراة اذا حاضت في وقت الصلوة لا يلزمها قضاء تلك الصلوة وكذلك
لو حاضت بعد ما حل النفر لا يلزمها طواف الصدر الا اذا شرع فيه فيلزمه المضي بسبب الشروع كذا في
الايضاح والجامع الصغير للمحبوبي **باب الجنايات** لما فرغ من بيان احكام
المحرمين بدا بما يعتريهم من العوارض من الجنايات والاحصار والفوات ذكر الامام السرخسي في اول جنايات
المبسوط اعلم بان الجناية اسم لفعل محرم شرعا سواء كان في مال او نفس ولكن في لسان الفقهاء يراد باطلاق
اسم الجناية الفعل في النفوس والاطراف فانهم خصوا الفعل في المال باسم وهو الغصب والعرف غير في
الاسامي وذكر في المغرب الجناية ما تجنيه من شر اي تحدثه تسمية بالمصدر من جنى عليه شرا وهو عام الا انه
خص بما يحرم من الفعل واصله من جني الثمر وهو اخذه من الشجر واذا تطيب المحرم فعليه الكفارة ذكر اولا
التطيب في جميع البدن ثم تطيب الاعضاء عضوا فعضوا على وجه التفصيل اعلم ان المحرم ممنوع عن استعمال
الدهن والطيب لقوله عليه السلام الحاج الشعث التفل وقال يأتون شعثا غبرا من كل فج عميق واستعمال الدهن
والطيب يزيل هذا الوصف وما يكون صفة للعبادة يكره ازالته كذا في المبسوط تطيب المحرم عبارة عن
صيرورته طيبا بطيب وهو لصوق الطيب ببدنه او بعضو منه والطيب عبارة عن عين له رائحة طيبة
وبهذين المعنيين وقع الاحتراز عن شم الطيب فانه لا جزاء فيه عندنا خلافا للشافعي لما انه لم يلتصق بعضو منه
وما حصل له شم رائحة والرائحة ليست بعين كذا ذكره الامام الاسبيجابي وان طيب عضوا وفي بعض النسخ
يطيب عضوا والصحيح هو الاول لان التطيب لازم كالتزين وان طيب اقل من عضو فعليه صدقة وكان النخعي
يقول القليل والكثير من الطيب سواء في وجوب الدم لان رائحة الطيب يجد منه سواء استعمل القليل
او الكثير ولكنا نقول الجزاء انما يجب بحسب الجناية وانما يتكامل الجناية بما هو مقصود من قضاء التفث
والمعتاد استعمال الطيب في عضو كامل فيتم به جنايته وفيما دون ذلك في جنايته نقصان فيكفيه الصدقة
ونحن نذكر الفرق بينهما وهو قوله ولنا ان حلق بعض الراس ارتفاق كامل الحج الا في موضعين يذكرهما وهي
ما اذا طاف طواف الزيارة جنبا والثاني اذا جامع بعد الوقوف بعرفة الا ما يجب بقتل القملة والجراد
فان التصدق فيهما غير مقدر بنصف صاع بل يتصدق بما شاء وان خضب راسه بحناء بالتنوين فانه
فعال لا فعلاء ابو ليلى ان الجوهري اورده في باب الهمزة لا في باب النون قال عليه السلام الحناء طيب قاله حين
نهى المعتدة ان تختضب بالحناء ولان له رائحة مستلذة وان لم يكن زكية وان صار ملبدا بان كان الحناء ثخينا
غير مايع وهذا اذا غطاه يوما الى الليل فان كان اقل من ذلك فعليه صدقة وكذا اذا غطى ربع الراس
واما اذا كان اقل من ذلك فعليه صدقة كذا في الفوائد الظهيرية ثم تعلق اي تعطى الوسمة بكسر السين وسكونه
شجر ورقه يختضب كذا في المغرب وهي من الوسم وهو العلامة **قوله** ثم ذكر في الاصل راسه ولحيته اي
في مسئلة الحناء وبه صرح فخر الاسلام في الفوائد الظهيرية بقوله ثم ذكر مسئلة الوسمة في المبسوط ثم قال
لا دم عليه ولا ذكر للوسمة في اصل الجامع الصغير وان ادهن بزيت فعليه دم خالصا اما المطيب فيجب
ذكره وخص الزيت فانه لو ادهن بالشحم او بالسمن فلا شيء عليه ذكره في التجريد فعليه دم لازالة التفث

فيكون مرفقا للتفث فصل وقت ولابي حنيفة رحمه الله انه اصل الطيب فان الروائح يلقى في الدهن فيصير
غالية فيجب باستعمال اصل الطيب ما يجب باستعمال الطيب كما اذا كسر المحرم بيض الصيد يلزمه الجزاء كما يجب
بقتل الصيد ثم الدهن اذا كان مطيبا كدهن البان والبنفسج والزنبق فهو طيب يجب باستعماله الدم وكذلك
ان ادهن بزيت قد طبخ وجعل فيه طيب كذا في المبسوط والبنفسج تعريب بنفشه والزنبق بوزن العنبر دهن
الياسمين وما اشبههما كدهن البان وهو شجر البخت الخالص والخل دهن السمسم فلو داوى به اي بالزيت البحت
فلا كفارة عليه اي لا شيء عليه وبه صرح في المبسوط وانما ذكر بنفي الكفارة دون الدم ليتناول الدم والصدقة
وانما لم يكن عليه شيء لان قصده التداوي والتداوي غير ممنوع عنه في حالة الاحرام ولانه لو اكله لم
يلزمه شيء فان الدهن به شقاق في حاله وهي بخلاف ما اذا تداوى بالمسك وما اشبهه كالعنبر والكافور
لانه طيب بنفسه فيجب الدم بها وان استعملت على وجه التداوي او غطى راسه يوما كاملا او ليلة كاملة
كذا في الاسرار ومبسوط فخر الاسلام اتشح الرجل وهو ان يدخل ثوبه تحت يده اليمنى ويلقيه على منكبه الايسر
واتزر قولهم اتزر عامي والصواب ائتزر افتعل من الازار واصله ائتزر بهمزتين الاولى للوصل والثانية
فاء الفعل كذا في المغرب ولو لبس المحرم اللباس كله من القميص والسراويل والقباء والخفين يوما كاملا فعليه
دم واحد لان هذه الجنايات من جنس واحد فصار كجناية واحدة وكذا لو دام اياما او كان ينزع من الليل
ما لم يعزم على تركه كذا ذكره الامام الولوالجي والامام التمرتاشي رحمهما الله لانه ما لبس لبس القباء لان
العادة في لبس القباء الضم الى نفسه بادخال المنكبين واليدين او هو ملتحف من القباء وهو الضم وكمال الضم
فيما قلنا وقال زفر ليس له ذلك وعليه الجزاء لان القباء مخيط فاذا ادخل فيه منكبيه صار لابسا للمخيط
فان القباء يلبس هكذا عادة واحتج اصحابنا بان هذا لبس الاردية وهو لو لبس القميص لبس الاردية
لم يلزمه شيء فكذلك هنا وهذا لانه يحتاج الى تكلف لحفظه على منكبيه عند اشتغاله بعمل كما يحتاج اليه
لابس الرداء فاما اذا ادخل يديه في كميه فلا يحتاج الى حفظه على نفسه عند الاشتغال بالعمل فيكون لابسا
للمخيط وكذلك ان زر عليه كان لابسا لانه لا يحتاج الى تكلف حفظه عليه بعد ما زر كذا في مبسوط
شمس الائمة الاسبيجابي والتقدير في تغطية الراس انما اعاد هذا ليبني عليه الفروع ما بينا وهو قوله او غطى
راسه يوما كاملا والمروي عن ابي حنيفة رحمه الله انه اعتبر الربع قال كل ما يتعلق بالراس من الجناية فللربع
فيه حكم الكمال كالحلق وهذا لان تغطية بعض الراس استمتاع مقصود يفعله الاتراك وغيرهم عادة
فانهم يغطون بالقلانس الصغار ويعدون ذلك ترفقا كاملا وعن ابي يوسف انه قال وان غطى اكثر راسه
فعليه دم والا فعليه صدقة لان القليل من تغطية الراس لا يتم به الجناية والقلة والكثرة انما تظهر بالمقابلة
وهذا اصل ابي يوسف في المسائل كذا في المبسوط وقال مالك لا يجب الا بحلق الكل فانه اخذ بظاهر النص
بقوله تعالى ولا تحلقوا رؤوسكم وقال الشافعي يجب بحلق القليل فانه اخذ بالاحتياط وعلق الحكم باسم الجنس
والحكم المعلق باسم الجنس يتادى بادنى ما ينطلق عليه الاسم فعامة مشايخنا حملوا هذه المسئلة على المسح بالراس
في باب الوضوء وهذا البناء غير صحيح لان الله تعالى امر في باب المسح معدى بحرف الباء فقال وامسحوا برؤوسكم

والكتابي في المحل يقتضي التبعيض فصار كانه قال ببعض روسكم واما هنا فقد ذكر ولا تحلقوا روسكم فيكون المحظور
بالنص كل الراس والبعض لا يقوم مقامه الا بدليل كذا في الاسرار ولنا ان حلق بعض الراس ارتفاق كامل
لانه معتاد فيتكامل به الجناية ويتقاصر دونه ولله در المصنف رحمه الله ما احسن في العبارة واللطف في
الاشارة من قصر المباني وتكثير المعاني حيث اقام ما هو الدليل النكتة وهو قوله لانه معتاد على اثبات معناه
بانه ارتفاق كامل وبما يعقبه وهو قوله فيتكامل به الجناية اجاب عن حرف مالك وبما يعقب ذلك وهو
قوله ويتقاصر دونه اجاب عن حرف الشافعي مع رعاية حسن الترتيب ثم بيان قوله لانه معتاد فيما ذكر
في المبسوط ان حلق بعض الراس لمعنى الراحة والزينة معتاد فان الاتراك يحلقون اوساط روسهم
وبعض العلوية يحلقون نواصيهم لابتغاء الراحة والزينة ويتكامل الجناية بهذا المعتاد والجناية
المتكاملة توجب الجبر بالدم وذكر في الفوايد الظهيرية وان حلق اللحية من عارف فان الاكاسرة يستعملون
حلق اللحى لشجعانهم وكذلك بعض القضاة يفعلون ذلك على ما ذكره شمس الايمة السرخسي في ادب القاضي
قاضيا سمع هذا الحديث من جعل على القضاء فقد ذبح بغير سكين فقال كيف يذبح الانسان بغير سكين
ثم انه دعى بحلاق ليسوي لحيته فجعل الحلاق يحلق تحت لحيته او عطس القاضي فالقى الموسى راسه بين يديه
فلما كانت اللحية مقصودة بالحلق في بعض الناس الحقت اللحية بالراس احتياطا لايجاب الكفارة في الكثير
فانها مبنية على الاحتياط حتى وجبت مع الاعذار بخلاف تطييب ربع العضو لانه غير مقصود لان العادة
في الطيب ليس هو الاقتصار على الربع بل يطيبون العضو على الكمال فصار العضو الكامل في باب
الطيب بمنزلة الربع في باب الحلق في حق الكفارة كذا في مبسوط شيخ الاسلام قلت ما ذكره هنا من قول
علمائنا وهو انه في حلق ربع الراس او اللحية الدم موافق للجامع الصغير للامام صدر الاسلام وفخر الاسلام
وشرح الطحاوي فيما ذكر من ظاهر الرواية ومخالف لجامع الصغير لشمس الايمة السرخسي وقاضي خان ورواية
الطحاوي فيما ذكر من شرح الطحاوي وذكر شمس الايمة وقاضي خان ان على قول ابي يوسف ومحمد ان حلق
جميع الراس فعليه الدم وان حلق اقل من ذلك فعليه الطعام وهو قول مالك وذكر الامام المحبوبي وكان
الصحيح ما ذكره عامة المشايخ في كتبهم يعني به عدم الاختلاف بين علمائنا كما هو المذكور في الهداية وذكر
في الابطين الحلق هنا اي في رواية الجامع الصغير وفي الاصل اي في المبسوط النتف وهو السنة اي النتف
هو السنة واما العانة فالسنة فيها الحلق لما جا في الحديث عشر من السنة منها الاستحداد وتفسيره حلق
العانة بالحديد كذا ذكره الامام المحبوبي وقال ابو يوسف ومحمد اذا حلق عضوا فعليه دم الى قوله او الصدر
والساق وهذا مخالف لما ذكره في المبسوط فقال فيه بعد ذكر حلق الراس ثم الاصل بعد هذا انه متى حلق
عضوا مقصودا بالحلق من بدنه قبل اوان التحلل فعليه دم وان حلق ما ليس بمقصود فعليه صدقة ثم
قال وما ليس بمقصود حلق شعر الصدر او الساق ومما هو مقصود حلق الراس او الابطين ولم يذكر
الخلاف فيه كما ترى ولكن ما ذكره في الكتاب موافق لجامع الصغير لفخر الاسلام اراد به اي بقوله عضوا
وما اشبه ذلك كحلق بعض العانة بطريق التنور يقال تنور اي اطلى بالنورة ونوره غيره طلاه)



فان اخذ من شاربه فعليه طعام وكذا اذا اخذ شاربه كله ففيه طعام ايضا وهو رواية الجامع الصغير
فقال وان اخذ الشارب كله كان عليه حكومة عدل فان قيل الشارب عضو مقصود بالحلق فان من عادة
بعض الناس حلق الشارب دون اللحية وكذلك الشرع فصل بين الشارب واللحية فامر باعفا اللحية
وقص الشارب فينبغي ان يتكامل الجناية بحلق الشارب قلنا نعم ولكن الكل عضو واحد حقيقة لاتصال
البعض بالبعض فلا يجعل في حكم اعضاء متفرقة كالراس فمن العلوية من يعتاد حلق مقدم الراس
وهذا الدليل على ان كله لا يكون عضوا واحدا في الحكم كذا في الجامع الصغير لشمس الايمة وقاضي خان
والسنة ان يقص حتى يوازي الاطار كذا في المغرب اطار الشفة ملتقى جلدتها ولحمتها مستعار من اطار
المنخل والدف وذكر الطحاوي في شرح الاثار ان القص اي قص الشارب حسن وتفسيره ان يوخذ الشعر حتى ينتقص
الشعر من الاطار من الطرف الاعلى من الشفة العليا ثم قال والحلق سنة وهو احسن من القص وهذا قول ابي
حنيفة وابي يوسف ومحمد رحمهم الله ومن الناس من قال الحلق بدعة والقص سنة وهو المذهب عند بعض
المتاخرين من مشايخنا لما روي عن النبي عليه السلام انه قال عشرة من فطرتي وفطرة ابراهيم خليل الرحمن
وذكر من جملتها قص الشارب كذا ذكره الامام المحبوبي المحجمة بالكسر قارورة الحجام وكذا المحجم يطرح الا ما
والمحجم بالفتح من العنق موضع المحجمة ومنه قوله ويجب غسل المحاجم يعني من مواضع الحجامة من البدن كذا في المغرب
وان حلق موضع المحاجم في بعض النسخ مواضع المحاجم وهما مختلفان فان المواضع يقع على الجماعة
وهي ما على الكاهل والاخدعين وان كانت الرواية مواضع المحاجم فكذلك فذلك الظهر لابي حنيفة كذا في
الجامع الصغير لفخر الاسلام لانه يتوصل الى المقصود وهو الحجامة وقد وجد ازالة التفث عن عضو كامل
لان هذا الموضع في حق الحجامة كامل وان حلق راس محرم اي محرم حلق راس محرم هكذا نص في المبسوط وقال
الشافعي لا يجب اذا كان بغير امره اي لا يجب على المحلوق دم اذا كان بغير امره ثم الشافعي كما خالفنا في حكم
المحلوق حتى قال بعدم وجوب الدم عليه خالفنا ايضا في حكم الحالق حتى قال بعدم وجوب الصدقة عليه
والنوم ابلغ منه اي من الاكراه لان الاكراه يفسد قصده وبالنوم ينعدم القصد اصلا وعندنا ان
الاكراه متى اباح الاقدام على الفعل اعدم اصل الفعل من المكره في الاحكام وهو ما نال من الراحة والزينة
اي المحلوق فان قلت يشكل على هذا ما ذكر في الديات من هذا الكتاب بقوله وفي شعر الراس
الدية لما قلنا اشارة الى قوله لانه يفوت به منفعة الجمال حيث جعل هناك وجود الشعر جمالا وهو الزينة
على وجه يجب الدية على من ازاله وجعل هنا فواته زينة فكيف يكون الشي الواحد زينة بوجوده ثم
عبر ذلك الشي زينة بعدمه قلت شعر الراس زينة من حيث اصل الخلقة الا ترى ان من عدمه خلقة يتكلف
في ستره فكان وجوب الدية بناء على جمال اصل الخلقة والمراد من الزينة هنا زوال الشعث والتقل الكائن
من انتشار شعر الراس وهو امر عارض فانه يزيل صفرة الوجه المستقبحة عند من راه وهو امر محسوس فكان هذا
غير ذلك لان ذلك ينشا من الاصل وهذا ينشا من العارض وعن اطلاق اسم الجمال هناك واسم الزينة هنا
يحصل الفرق ثم لا يرجع المحلوق راسه على الحالق وقال بعض العلماء يرجع به لانه هو الذي اوقعه فيه

العهدة والزمه هذا العقر ولكنا نقول انما الزمه ذلك بمعنى الراحة والزينة وهو حاصل له فلا يرجع به
على غيره كما لا يرجع المغرور بالعقر لانه بمقابلة اللذة الحاصلة له بالوطء وكما اذا اكره على اكل مال
الغير فانه ثمة لا يرجع بضمان ما اكل على المكره وهذا لانه لا يجوز ان يجمع بين المضمون والضمان لانه
يؤدي الى ان تسلم له عوضان بمقابلة مضمون واحد ولا وجه اليه في باب العدوان كذا في مبسوط فخر
الاسلام وصورة المغرور ان يغر رجل رجلا ويقول تزوج هذه المراة فانها حرة فتزوجها ودخل بها ثم
استحقها مستحق بانها امته فان المولى ياخذ من الزوج العقر ثم هو لا يرجع به على الامر الغار يلزمه
الصدقة في مسئلتنا اي فيما اذا كان الحالق محرما في الوجهين اي بامره وبغير امره وعلى هذا الخلاف
اذا حلق المحرم راس الحلال اي عندنا يجب الصدقة على الحالق وعنده لا يجب واحتج الشافعي بقوله تعالى ولا
تحلقوا رؤسكم وانما يحلق الناس رؤسهم بايدي غيرهم ومطلق الكلام ينصرف الى المعهود ولاصحابنا قوله
تعالى ولا تحلقوا رؤسكم وهذا يتناول راس غيره لا محالة لانه لا يقدر على حلق راس نفسه فكان هو الثابت
نصا وغيره ثابتا دلالة ولانه فيه نوع ارتفاق لما ان الانسان قد يتاذى برؤية تفث غيره كما يتاذى
بتفث نفسه خصوصا فيما بين الازواج والزوجات والسيد والاما وبين المخالطين بالاكل الا ان التاذي
ثم اقل وفي نفسه اكثر لكن وجد نفس التاذي فيحصل بازالته نفس الارتفاق لا كماله فيكفي لايجاب الصدقة
كذا في الجامع الصغير لفخر الاسلام والامام التمرتاشي **قوله** ولنا ان ازالة ما ينمو من بدن الانسان
الى ان قال بمنزلة نبات الحرم يقتضي ان الحلال اذا حلق راس الحلال في الحرم ان يجب الجزاء على الحالق كما يجب
على من يقطع نبات الحرم وان كان حلالا لكني ما صادفت رواية تقتضيه بل وجدت رواية تدل على انه
لا يجب الجزاء وهو ما علل الشافعي بقوله فلا يحصل شيء من معنى الراحة بحلقه راس الحلال فلا يلزمه شيء الا
ترى ان الحلال لو حلق نفسه لم يلزم شيء كذا في المبسوط وحاصله ان الحالق والمحلوق لا يخلو اما ان يكون
كلاهما محرمين او كلاهما حلالين او الحالق محرما والمحلوق حلالا او على العكس ففي كل الصور على الحالق
صدقة الا ان يكونا حلالين وعلى المحلوق دم الا ان يكون حلالا لان كمال الجناية في شعره لوجود
المعنيين وهما ازالة الامن والارتفاق الكامل والوجه فيه ما بيننا اي انفا وهو قوله ولنا ان ازالة
ما ينمو من بدن الانسان الخ وفي هذه المسئلة ايضا خلاف الشافعي فكان قوله في الكتاب ولا يعرى عن نوع
ارتفاق جواب عن قوله فانه ذكر في الجامع الصغير لقاضي خان بعد ما ذكر قوله محرم اخذ من شارب الحلال
او قص اظافيره وقال الشافعي لا شيء عليه لانه لا ارتفاق له فيما فعل فلا يلزمه الدم كما لو البس غيره
مخيطا وما ذكره في الكتاب جواب عن لبس المخيط فانه قال لانه يتاذى بتفث غيره فكان في ازالته ارتفاق
بخلاف الباس المخيط فان لبس غير المخيط ليس بتفث حتى يكون الباس مزيلا التفث وان قص اظافير يديه
ورجليه فعليه دم وقال عطاء لا شيء عليه لان قص الاظفار من الفطرة ولم يصح حديث في النهي عنه بسبب
الاحرام فكان نظير الختان ولا باس بالختان في الاحرام فكذلك قص الاظفار ومذهبنا مروي عن ابن عباس رضي
الله عنهما ولان قص الاظفار من قضاء التفث لان الجناية من نوع واحد تسمية ومعنى اما التسمية فلان

الكل يسمى قضاء واما المعنى فهو حصول الارتفاق من جانب القص وهو شيء واحد فهذا كذلك لان مبناها
على التداخل حتى ان المحرم اذا قتل صيد الحرم يكفيه قيمة واحدة وان كانت الجناية في حق الاحرام والحرم
وهنا اولى لان هذه الجنايات تستند الى سبب واحد فلا يوجب الا كفارة واحدة كما في حلق جميع الراس
لا فرق بين ان يكون في مجالس متفرقة او في مجلس واحد والمعنى انه لو قصها في مجلس واحد لزمته الكفارة
واحدة فكذا في المجالس دليله التطيب وعكسه قتل الصيد ومما يقوى ان كفارات الاحرام يغلب فيها
معنى العبادة بدليل انها تجب على المعذور كالمكره والنائم والمخطي والناسي كالعبادات تجب عليهم ولا تجب
العقوبات الا انه اذا كان في مجلس واحد فالمقصود واحد والمحال مختلفة فرجحنا اتحاد المقصود
بسبب اتحاد المجلس واما اذا اختلف المجالس فيترجح جانب اختلاف المحال فيوجب كل فعل دما كما في اي السجدة
**فان قلت** قص الاظفار من حيث انه قص جنس واحد ففي الجنس الواحد لا يتعدد الواجب وان اختلفت
الامكنة كما لو ترك الرمي اصلا لزمه دم واحد وان اختلفت امكنة الرمي وازمنته وكذلك في حلق الراس
كله دم واحد وان كان الحلق في مواضع كثيرة وكذلك التطيب **قلت** دعوى اتحاد الواجب باعتبار
انه من حيث الجنس كذا شيء واحد غير مستقيم فان قتل الصيود من حيث انه قتل الصيد شيء واحد ومع ذلك
تعدد الواجب بتعدد الصيود بالاجماع باعتبار تعدد محل القتل ثم انما وجب دم واحد عند ترك الرميات
لما ان الرمي نسك من المناسك وجنايته بترك النسك جناية بنقص الاداء والرميات كلها في الاداء
نسك واحد لاتفاق الجنس فيصير الاداء منتقصا بفوات نسك واحد فيجب جبر واحد والجناية فيما
نحن فيه مخرج الاحرام وكل جناية اوجب جبرا على حدة فيجب لكل جبر كفارة على حدة واذا اختلفت
الجنايات وهي في بعض القص عند اختلاف المحل واما الراس فانه عضو واحد فكان حلقه جناية واحدة
لانه يطلب الراحة من طريقة واحدة فكان حلق الراس جناية واحدة من حيث المحل والمقصود واما
قص الاظفار فله جهة الاتحاد والاختلاف على ما ذكرنا والى هذا اشار في الاسرار والمبسوط وحاصله
ان ابا حنيفة وابا يوسف جعلا اختلاف المجالس بمنزلة اختلاف الجنس كما في حلق ربع الراس مع تطييب
عضو كامل ومحمد جعل افتراق المجلس عند اتفاق الجنس مع عدم التكفير للاول كاجتماعه في مجلس
واحد كما في كفارة الفطر والى هذا اشار في شرح الطحاوي وان اظافير كف واحد اقل ما يجب الدم بقلمه
وذلك لان الدم في الاصل انما يجب لقص اظافير اليدين والرجلين واليد الواحدة ومع ذلك يجعل بمنزلة
الكل كربع الراس في الحلق فكان هذا ادنى ما يتعلق به الدم فلا يمكن ان يقام الاكثر فيه مقام الكل
اذ لو جعل كذلك لادى الى ما لا يتناهى فيقال اذا قص الظفرين فقد قص اكثر الثلاثة ثم اذا قص ظفرا او نصف
ظفر فقد قص اكثر الظفرين ولكن يقال لما كان ادنى المقادير شرعا لا يتعلق بما دونه الحكم المتعلق
به كذا في المبسوط ولان في الربع شبهة الكل فلذلك اقيم مقام الكل ولو اقمنا اكثر الربع مقام الربع
لكان فيه اعتبار شبهة الشبهة والمعتبر فيما يعمل بالشبهات هو الشبهة لا النازل عنها فلا يعتبر الادون
الربع وذكر الامام المحبوبي الا ترى لو حلق ربع راسه يلزمه الدم ولو حلق اكثر الربع لا يجب عليه شيء

وان قص خمسة اظافير متفرقة يجب متفرقة كقوله تعالى اني ارى سبع بقرات سمان على ايقاع الصفة صفة
للعدد ودلالة العدد بما اذا حلق ربع الراس من مواضع متفرقة لما ان المقصود هنا خمسة اظافير
كما ان المحلوق هناك ربع الراس الا ترى انه لو طيب بدنه في مواضع مختلفة فانه يضم بعضها الى البعض وهما
يقولان هذه جناية بمواضع متفرقة فلا يضم بعضها الى البعض وهما يقولان هذه جناية بمواضع متفرقة
فلا يضم بعضها الى البعض كمن جرح غيره جراحات في مواضع مختلفة ولو جمعت يصير هاشمة او منقلة
فانه لا يضم بعضها الى البعض لكن يعتبر كل جناية على حدة واعتبار الاظافير بالطيب لا يصح لان الطيب ليس
له عضو مخصوص فيجعل البدن كله في حكم الطيب كعضو واحد وكذلك النجاسة على البدن اذا لم يتكامل
الجناية كان عليه لكل ظفر صدقة حتى قالوا لو قص ستة عشر ظفرا من كل عضو اربعة فعليه لكل ظفر طعام مسكين
الا ان يبلغ ذلك دما فحينئذ ينقص منه ما شاء كذا في المبسوط وشرح الجامع الصغير والآية نزلت
في المعذور وهو كعب بن عجرة رضي الله عنه العجرة بضم العين وسكون الجيم واحد العجر وهو العقد في عود
او غيره قال كعب مر بي رسول الله عليه السلام والقمل يتهافت على وجهي وانا اوقد تحت قدر لي فقال ايؤذيك
هوام راسك فقلت نعم فانزل الله تعالى ففدية من صيام او صدقة او نسك فقلت ما الصيام يا رسول
الله فقال ثلثة ايام الخ كما هو المذكور في الكتاب ولو لم يكن النص عن رسول الله عليه السلام بتقدير الصوم بثلثة
ايام لكنا نقدره بستة ايام لانه لما نقدر الطعام بطعام ستة مساكين وصوم يوم بمنزلة طعام مسكين
فينبغي ان يلزمه صيام ستة ايام ولكن ثبت ببيان رسول الله عليه السلام ان الصوم ثلثة ايام فيسقط اعتبار
كل قياس بمقابلته وكذلك الجواب في كل ما اضطر اليه مما لو فعله غير مضطر لزمه الدم فاذا فعله المضطر فعليه
اي الكفارات الثلث شاء لانه في معنى المنصوص عليه من كل وجه فيلحق به كذا في المبسوط وكذلك
الصدقة عندنا اي خلافا للشافعي وقال الشافعي لا يجزيه الطعام الا في الحرم لان المقصود به رفق فقراء
الحرم ووصول المنفعة اليهم ولكنا نقول التصدق قربة في اي موضع كان فهو بمنزلة الصيام لما بينا
وهو قوله لانه عبادة في كل مكان واما النسك فيختص بالحرم يقال نسك لله نسكا او منسكا اذا ذبح لوجهه
ويقال من فعل كذا فعليه نسك اي دم يريقه بمكة ثم قالوا لكل عبادة نسك ومنه ان صلوتي ونسكي كذا في
المغرب ثم المراد هنا به الهدي الذي يذبح في الحرم بطريق الجزاء عما باشر من محظورات الاحرام كالطيب
والحلق في حالة العذر وذلك مختص بالحرم بالاتفاق لان اراقة الدم لا تكون قربة الا في وقت مخصوص
كالتضحية وهدي المتعة والقران في ايام النحر او مكان مخصوص وهو الحرم كما في دماء الكفارات وهذا الدم
غير موقت بالزمان فيكون مختصا بالمكان وهو الحرم ليتحقق معنى الولاية فيه فيكون كفارة لفعله كما قال
تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات ولان الله تعالى قال في جزاء الصيد هديا بالغ الكعبة وذلك واجب بطريق
الكفارة فصار اصلا في كل هدي وجب بطريق الكفارة في اختصاصه بالحرم ثم ليس المراد من اختصاص الذبح
بالحرم عين اراقة الدم لان فيه تلويث الحرم انما المقصود التصدق باللحم بعد الذبح فعليه ان يتصدق
بلحمه وكذلك كل دم وجب عليه بطريق الكفارة في شيء من امر الحج والعمرة فانه لا يجزيه ذبحه الا في الحرم وعليه



التصدق بلحمه بعد الذبح على فقراء الحرم وان تصدق على غيرهم من الفقراء اجزاه عندنا لان الصدقة على كل فقير
قربة وان سرق المذبوح لم يكن عليه شيء لان الذبح قد بلغ محله ووجوب التصدق كان متعلقا بالعين
فيسقط بهلاك العين كما اذا هلك مال الزكوة سقطت عنه الزكوة وان سرق قبل الذبح فعليه بدله لانه ما بلغ
محله بعد وهو نظير الاضحية الواجبة اذا سرقت قبل الذبح فعلى صاحبها مثلها

## فصل

لما شرع في باب الجنايات ذكر كل نوع منها بفصل على حدة وقدم جناية الجماع ودواعيه على غيره لانه هو المهم
في الباب لانه يفسد الحج بخلاف ساير الجنايات واما تقديم التطيب واللبس عليه لان ذلك كالوسيلة للجماع
وفي الجامع الصغير يقول اذا مس بشهوة فامنى وانما اعاد لفظ الجامع الصغير لشرط الامناء في المس بشهوة
في حق وجوب الدم وفي الجامع الصغير لقاضي خان وذكر في الاصل المس ولم يشترط الامناء والصحيح ما ذكر
هنا اي في الجامع الصغير حتى يكون جماعا من وجه ولكن ذكر في المبسوط ويجب الدم في الجماع فيما دون الفرج
اما اذا انزل فغير مشكل وكذلك اذا لم ينزل عندنا وللشافعي قول انه لا يلزمه شيء اذا لم ينزل على قياس
الصوم فانه لا يلزمه شيء اذا لم ينزل بالتقبيل فكذا الحج ولكنا نقول الجماع فيما دون الفرج من جملة الرفث
فكان منهيا بسبب الاحرام وبالاقدام عليه يصير مرتكبا محظور احرامه فيلزمه الدم وهكذا ينبغي في
الصوم الا ان المشروع وردت في التقبيل هناك ثم المحرم هناك قضاء الشهوة ولا يحصل ذلك بالتقبيل
بدون الانزال وههنا المحرم الجماع بدواعيه والتقبيل من جملته في جميع ذلك اي ان لمس امرأته بشهوة
فانزل او قبل امرأته بشهوة فانزل او هذا البعض جماع مقصود اي المس مع الانزال **قوله** ولنا ان فساد
الحج يتعلق بالجماع اي بعينه وما تعلق بعين الجماع من العقوبة لا يتعلق بالجماع فيما دون الفرج كالحد ثم
ابلغ ما يجب هنا القضاء فيكون قياس الكفارة في الصوم ولا يجب هناك بالجماع فيما دون الفرج الكفارة
فكذلك لا يجب ههنا القضاء كذا في المبسوط فسد حجه وعليه شاة وكذا هذان الحكمان في المرأة وعليهما
الحج من قابل ولا يجب عليهما العمرة لانه لا يفوت عنهما الحج الا ترى انه لم يسقط افعال الحج بخلاف المحصر اذا
حل من احرامه بذبح الهدي فعليه قضاء الحج والعمرة كذا في المبسوط وشرح الطحاوي وذكر الامام التمرتاشي
رحمه الله جامعها وهما محرمان بالحج قبل الوقوف بعرفة عامدا او ناسيا وهي نائمة او مكرهة فسد حجهما
ومضيا فيه لان الاحرام لا يمكن فسخه والحجة عليه اطلاق ما روينا وهو قوله عليه السلام يريقان دما وذكر الدم
مطلقا يتناول الشاة لانه متيقن ولا يقال ان المطلق ينصرف الى الكامل وهو الجزور لانا نقول انه ينصرف
الى الكامل في الماهية مع حصول التيقن وهو الشاة ولا يجب الا لاستدراك المصلحة اي ولا يجب القضاء ههنا
الا لتدارك مصلحة حجه الذي كان شرع فيه وهي مصلحة اي اصلاح امره وشانه فلما اتاه القضاء من قابل صار
حجه الذي شرع فيه صار كانه لم يفسد حجه فعلى هذا كان ينبغي ان لا يجب عليه شيء من الدم لكن وجب هذا الدم لتعجيل
هذا الاحلال والشاة تكفيه كما في المحصر لانه جزاء فعله ههنا وجوب القضاء عليه لانه اهم ما يجب في الحج فلا
يجب مع القضاء كفارة اخرى بخلاف ما اذا جامع بعد الوقوف بعرفة فان ذلك الدم وجب جزاء لفعله لانه لم
يجب القضاء عندنا فيجب ان يكون ذلك الجزاء ابدا من الدم الذي وجب مع شيء اخر لغلظ الجناية عند قيام الاحرام

وعدم قيام حجة اخرى مقام هذه الحجة الى هذا اشار في المبسوط وعن ابي حنيفة رضي الله عنه ان في
غير القبل منهما اي من السبيلين وقيل اي من المراة والرجل لتقاصر معنى الوطء ولهذا لم يجب الحد عنده ولا
يجب المهر بالاجماع وفي رواية يفسد لانه كامل من حيث انه ارتفاق وعندهما يفسد لانه من حيث
الحد واتيان البهيمة لا يفسد لانه ليس بوطء مقصود وعليه دم ان انزل لان بسببه الجماع كذا ذكره الامام التمرتاشي
وليس عليه ان يفارق امراته في قضاء ما افسده خلافا لمالك رحمه الله والاصل فيه ان الصحابة رضي الله
عنهم قالوا اذا رجعا للقضاء يفترقان معناه يأخذ كل واحد منهما في طريق غير طريق صاحبه ومالك
اخذ بظاهر هذا اللفظ فقال كما خرجا من بيتهما فعليهما ان يفترقا ولكن هذا بعيد من الفقه فان
له ان يواقعها ما لم يحرما والافتراق للتحرز عن المواقعة فلا معنى للامر بالافتراق في وقت يحل الوطء
بينهما وزفر يقول يفترقان من وقت الاحرام لان الافتراق نسك بقول الصحابة واوان اداء ما هو
نسك بعد الاحرام وهذا الشيء يقوي ايضا فان الافتراق ايضا ليس بنسك في الاداء فلا يكون نسكا
في القضاء لان القضاء انما يكون بصفة الاداء وقال الشافعي رحمه الله اذا قربا من الموضع الذي
جامعها فيه يفترقان لانهما لا يأمنان اذا وصلا الى ذلك الموضع ان يهيج بهما الشهوة فيواقعها
فيفترقان للتحرز عن هذا وهذا الشيء صحيح ايضا لانه انما واقعها في السنة الاولى بسبب النكاح القائم
بينهما فلو وجب الافتراق انما يجب بسبب النكاح ايضا واحد لا يامن بهذا بل اذا بلغا الى ذلك الموضع
فتاملا فيما لحقهما من المشقة بسبب لذة يسيرة ازدادا ندما وتحرزا عن ذلك ثانيا ولكنا نقول مراد
الصحابة انهما يفترقان على سبيل الندب ان خافا على انفسهما الفتنة لا ان يكون ذلك واجبا عليهما
كما يندب الشاب الى الامتناع عن التقبيل في حالة الصوم اذا كان لا يامن على نفسه ما سوى ذلك كذا في
المبسوط لم يفسد حجه وعليه بدنة خلافا للشافعي فان على قول الشافعي اذا جامع قبل الرمي يفسد حجه
لان احرامه قبل الرمي مطلق الا ترى انه لا يحل له شيء مما هو حرام على المحرم والجماع في الاحرام المطلق مفسد
للحج كما قبل الوقوف بعرفة بخلاف ما بعد الرمي وقد جاء اوان التحلل وحل له الحلق الذي كان حراما
على المحرم والحجة لنا في ذلك حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال اذا جامع قبل الوقوف فسد نسكه وعليه
دم واذا جامع بعد الوقوف فحجته تامة وعليه بدنة وقال عليه السلام الحج عرفة فمن وقف بعرفة فقد
تم حجه وبالاتفاق لم يرد التمام من حيث اداء الافعال فقد بقي عليه بعض الاركان وانما اراد به
التمام من حيث انه يامن الفساد بعده لما ان حجته تاكد بالوقوف الا ترى انه يامن الفوت بعد الوقوف
فكما يثبت حكم التاكد في الامن من الفوات فكذلك في الامن من الفساد فاما قبل الوقوف فحجته غير متاكد الا
ترى انه يفوته بمضي وقت الوقوف فلذلك يفسد بالجماع وهذا لان الجماع محظور كساير المحظورات وارتكاب
محظورات الحج غير مفسد له فكان ينبغي ان لا يكون الجماع مفسدا لكن تركنا هذا الاصل فيما اذا حصل الجماع
قبل تاكد الاحرام بدليل الاجماع وما بعد التاكد ليس في معنى ما قبله فيبقى على اصل القياس يوضحه ان عنده
لو جامع قبل الرمي يفسد الحج واذا جامع بعد الجماع لا يفسد والجماع قبل الرمي لا يكون اكثر تاثيرا من تركه

وترك الرمي غير مفسد للحج فكيف يكون الجماع قبله مفسدا كذا في المبسوط وان جامع ثانيا فعلى كل واحد شاة
لانه وقع في حرمة احرام متهتكة فيكفيه شاة بخلاف الاول كذا ذكره الامام التمرتاشي وما اشبهه كالتطيب
واذا جامع اي في العمرة بعد ما طاف اربعة اشواط او اكثر فعليه شاة فان قلت كيف فضل طواف العمرة
على طواف الزيارة حيث لم يجب شيء في طواف الزيارة اذا جامع بعد ما طاف لها اربعة اشواط ويجب الدم
في طواف العمرة اذا جامع بعد ما طاف لها اربعة اشواط مع ان العمرة سنة والحج فريضة وطواف الزيارة
ركن الحج قلت لم ينشأ هذا من تفضيل العمرة على الحج بل نشأ اذا كرم معنى فقهي فيه وهو ان طواف الزيارة
انما يؤتى به بعد الحلق على ما هو المسنون في الترتيب فلما حلق او قصر فقد تحلل الا ان حكم التحلل قد تاخر الى
طواف الزيارة في حق النساء لما ذكرناه وهو ان يكون ركن الحج مؤدى في الاحرام ولما كان كذلك قام اكثر اشواط
الطواف في حكم التحلل مقام جميع الطواف فكما انه لو اتم الطواف تحلل في حق النساء فكذلك اذا اتى باكثر الاشواط
الطواف تحلل في حقهن والدليل على ان عدم وجوب الدم هنا باعتبار سبق عمل التحلل بالحلق هو انه لو لم يكن حلق
قبل طواف الزيارة ثم جامع بعد ما طاف اربعة اشواط للزيارة يجب عليه الدم كما في طواف العمرة لارتكاب
محظور الاحرام فان التحلل بالطواف لم يحصل اذا لم يحلق ولا كذلك في العمرة لان الحلق متاخر عن طوافها فلم يقع
التحلل بالطواف فكان الحلق واقعا في محض الاحرام سواء كان قبل اكثر اشواط الطواف او بعدها الى هذا
اشار في المبسوط في باب الجماع من المناسك ومن جامع ناسيا اي ناسيا الاحرام كان كمن جامع متعمدا اي
في حق فساد الاحرام وعدم الفساد لا في حق الاثم فانه لا ياثم فيه بعذر النسيان وقال الشافعي رحمه الله
جماع الناسي غير مفسد على قياس الصوم ولكنا نقول هذا الحكم تعلق بعين الجماع وبسبب النسيان لا ينعدم عين
الجماع وهذا لانه قد اقترن بما يذكره وهو هيئة المحرمين فلا تعذر بالنسيان كما في الصلاة اذا اكل او شرب
بخلاف الصوم فانه لم يقترن بحالة ما يذكره فجعل النسيان فيه عذرا في المنع من فساد الصوم بخلاف القياس
واذا كانت نائمة او مكرهة تفسد حجتها عندنا ولا تفسد عند الشافعي بناء على اصله ان الاكراه متى اباح
الاقدام اعدم اصل الفعل من المكره في الاحكام والنوم يعدم اصل الفعل من النائم ولهذا قال لا يفسد الصوم
بهذا الفعل في حالة الاكراه والنوم فكذلك الاحرام وعندنا تاثير الاكراه والنوم في رفع المأثم لا في
اعدام اصل الفعل الا ترى انه يلزمه الاغتسال ويثبت به حرمة المصاهرة فلذلك يتعلق به فساد النسك
ويستوي ان كان الزوج محرما او حلالا او صغيرا عاقلا او مجنونا او تكون المراة مجنونة او صغيرة لان
فساد النسك يتعلق بعين الجماع وذلك لا ينعدم بالجنون والصغر اذا كان يجامع مثله وانما قلنا انه يتعلق
بعين الجماع لان النهي عنه في الاحرام الرفث والرفث اسم الجماع كذا في المبسوط وهو يقول الحظر ينعدم اي
الحرمة ينعدم فلا يقع الفعل جناية فلذلك لا يفسد به الاحرام

**فصل**

شرع في هذا الفصل في بيان جنس جناية اخرى وهي الجناية التي يتحقق في حق الطواف وانما قدم ما ذكر قبل هذا
لان ذلك في ذكر جناية يتحقق في حق الاحرام وهو شرط وهذا في حق بيان جناية يتحقق في حق الطواف وهو
ركن لان الاصل في الاطوفة الثلاثة طواف الزيارة والشرط مقدم على الركن وجودا فكان ما يتعلق بالمقدم مقدما

ايضاً ومن طاف طواف القدوم محدثاً فعليه صدقة وذكر في مبسوط شيخ الاسلام انه ليس يلزمه لطواف
التحية محدثاً او جنباً شي لانه لو تركه اصلاً لم يكن عليه شي فكذا اذا تركه من وجه وذكر في فتاوى قاضي
خان رحمه الله وان طاف بالبيت تطوعاً على غير طهارة عن محمد انه يلزمه الصدقة وقال بعض مشايخ
العراق انه يلزمه الدم وقال الشافعي لا يعتد به وعندنا يعتد به اي يعتبر حتى لو كان هذا في طواف
الزيارة خرج به عن احرامه وحل له النساء وكذا لو اتى به اكثر الطواف يتحلل حتى لو جامع بعد ذلك
لا يلزمه شي كذا في المبسوط وفي فتاوى قاضي خان الطواف صلوة الا ان الله تعالى اباح فيه المنطق اي
صلوة حكماً لانه بعث لتعليم الاحكام دون الاسامي ولانه استثنى حكماً فعلم ان المستثنى منه حكم ايضا
لان رسول الله عليه السلام اشتغل بالاستثنا لاباحة الكلام دل ذلك على تعميم الحظر قلنا اما قوله
الطواف صلوة فمعناه في حكم الصلوة اقتضا والمقتضى لا عموم له عندنا وانما يقتضي حكماً وانه ثابت
فان الجواز يتعلق بالبيت كما في الصلوة ولذلك الاباحة بالطهارة واما الاستثنا قلنا ذلك عندنا
كلام مبتدأ وهو استثنا منقطع كانه قال ولكن ابيح فيه الكلام ازالة لاشكال الحرمة الا ترى انه
ابيح فيه المشي والانحراف عن البيت بخلاف الصلوة كذا في الاسرار ولنا قوله تعالى وليطوفوا بالبيت
فوجه التمسك به ان الطواف اسم للدوران حول البيت وذلك يتحقق من المحدث والطاهر فاشتراط
الطهارة فيه يكون زيادة على النص مثل هذه الزيادة لا يثبت بخبر الواحد ولا بالقياس ولكن الحكم
يثبت بخبر الواحد لانه يوجب العمل ولا يوجب علم اليقين فلم تصر الطهارة ركنا ولكنها واجبة وهو الصحيح
من المذهب وكان ابن شجاع يقول انها سنة وايجاب الدم عند تركه دليل على وجوبه ثم المراد من الحديث
تشبيه الطواف بالصلوة في حق الثواب دون الحكم الا ترى ان الطواف يتادى بالمشي والمشي مفسد للصلوة
ولان الطواف من حيث انه ركن الحج لا يستدعي الطهارة كساير الاركان ومن حيث انه متعلق بالبيت
يستدعي الطهارة كالصلوة وما يتردد بين اصلين يوفر حظه عليهما ولشبهه بالصلوة تكون الطهارة
واجبة فيه ولكونه ركنا من اركان الحج يعتد به اذا حصل من غير طهارة كذا في المبسوط فيجبر بالصدقة
اظهاراً لدنو رتبته عن الواجب فان قلت ينبغي ان لا يختلف الجابر بين الفرض والنفل لما ان نقايص
الحج تجبر بالدم كنقايص الصلوة تجبر بسجدتي السهو ثم ان سجدتي السهو كما تجب لنقايص الصلوة المفروضة
كذلك تجب لنقايص صلوة التطوع فلم يختلف الجابر فيما بين فرض ونفل فيجب ان يكون هنا كذلك لانه
قيس هذا بذلك في مواضع قلت نعم كذلك الا ان الجابر في حق الصلوة شي واحد متعين فلا يتعد
وجوب الجبر منه الى اخر لما انه ليس له جابر اخر شرعاً واما ههنا فالجابر شرع مختلفاً في نفسه من البدنة
والشاة والصدقة فامكن فيه اظهار التفاوت فلذلك وجب متفاوتاً على ما هو مقتضى القياس فكان
الخفيف من الاول وهو طواف القدوم ولان الجنابة اغلظ من الحدث الا ترى ان الحدث لا يمنع من قراءة
القران والجنب يمنع من ذلك ولان المنع من الجنابة من وجهين من حيث الطواف ومن حيث دخول
المسجد ومنع المحدث من وجه واحد وهو من حيث الطواف فلتفاحش النقصان هنا قلنا بلزوم الجبر



بالبدنة لان الاكثر للشي له حكم كله اي تركا وتحصيلا فان قلت من اين وقعت المفارقة بين هذا وبين ساير
الفرايض من الصلوة والصوم حيث لا يقام هناك اكثر ركعات الصلوة مقام كله واكثر الصوم مقام كله وههنا
يقام والقياس يقتضي ان لا يقام الاكثر هنا ايضا مقام الكل وهو مذهب الشافعي لما ان الطواف سبعة اشواط
ثابت بالاحاديث المتواترة فيثبت بها الزيادة على كتاب الله تعالى والفريضة قلت ان المنصوص عليه
في القرآن الطواف بالبيت وهو عبارة عن الدوران حوله ولا يقتضي ظاهره التكرار الا انه ثبت عن رسول
الله عليه السلام قولا وفعلا تقدير اكمال الطواف بسبعة اشواط فيحتمل ان يكون ذلك التقدير للاتمام
ويحتمل ان يكون للاعتداد به فيثبت منه المقدار المتيقن وهو ان يجعل ذلك شرط الاتمام وان كان شرط
الاعتداد يقام الاكثر فيه مقام الكمال ليترجح جانب الوجود على جانب العدم اذا اتى بالاكثر منه ومثله
صحيح في الشرع كمن ادرك الامام في الركوع يجعل اقتداؤه في اكثر الركعة كالاقتدا في جميع الركعة في
الاعتداد به والمتطوع بالصوم اذا نوى قبل الزوال يجعل وجود النية في اكثر اليوم كوجودها في جميع
اليوم وكذلك في صوم رمضان عندنا كذا في المبسوط وذكر الامام الاسبيجابي رحمه الله وانما كان كذلك
لان الشرع اقام الاكثر في الحج مقام الكل في وقوع الامن عن الفوات احتياطا وصيانة وتحقيقا بيانه
ان النبي عليه السلام قال من وقف بعرفة فقد تم حجه وقد قلنا ان من جامع بعد الوقوف لا يفسد وبعد الرمي
لا يفسد بالاجماع ولو حلق اكثر الراس صار متحللا فلما كان الامر على هذا الوجه التيسير جرينا
على هذا الاصل فاقمنا الاكثر مقام الكل في باب التحلل وما يجري مجراه صيانة لمعنى العبادة عن
الفوات وتحقيقا للامن يعني ان الطواف احد سببي التحلل فلما اقيم الاكثر مقام الكل في احد السببين
وهو الحلق بالاجماع اقيم في السبب الاخر وهو الطواف ايضا والافضل ان يعيد الطواف ما دام بمكة
ليحصل الجبران بما هو من جنسه كذا في المبسوط وفي بعض النسخ اي نسخ المبسوط ثم اذا اعاده اي طواف
الزيارة وان اعاده بعد ايام النحر فان هذا للوصل وذكر في الاوضح ان هذه المسئلة دليل على ان
العبرة في فصل الحدث للطواف الاول اذ لو كان الثاني لزم الدم جبرا للتاخير عند ابي حنيفة رضي الله عنه
وحيث لم يجب دل لنا ان المعتبر هو الاول لكن الثاني شرع جابر النقصان المتمكن في الاول ولو طاف
جنبا ثم اعاد سقط عنه البدنة ثم اختلف مشايخنا في ان المعتبر طوافه الثاني ام الاول فكان
ابو الحسن الكرخي رحمه الله يقول المعتبر هو الاول والثاني جبر للاول وكان يستدل على هذا بما قال في الكتاب
انه لو طاف لعمرته جنبا في رمضان ثم اعاد طوافه في اشهر الحج وحج من عامه ذلك لا يكون متمتعا ولو كان
المعتبر هو الطواف الثاني لكان متمتعا وذلك لان المعتد به هو ما يتحلل به من الاحرام والتحلل حصل
بالطواف الاول وكان هو المعتد به والاصح ان المعتد به هو الثاني وان الاول ينفسخ بالثاني الا ترى
انه قال في الكتاب لو طاف للزيارة جنبا في ايام النحر ثم اعاد طوافه بعد مضي ايام التشريق فعليه دم
عند ابي حنيفة رضي الله عنه لتاخير طواف الزيارة ولو كان المعتد به هو الاول لم يلزمه دم التاخير لان
الاول مؤدى في وقته واما مسئلة التمتع فلانه لما اعاد الطواف في رمضان وقع له الامن من فساد

العمرة واذا امن فسادها قبل دخول وقت الحج لا يكون به متمتعا الا ان الاول كان حكمه مراعا للنقصان
فيه فان اعاد انفسخ الاول وصار المعتد به الثاني وان لم يعد كان هو معتدا به في التحلل كمن قام في
صلوته ولم يقرا حتى ركع كان قيامه وركوعه مراعا على سبيل التوقف فان عاد فقرا ثم ركع انفسخ الاول
بالثاني حتى ان من ادركه معه الركوع الثاني كان مدركا للركعة وان لم يعد وقرا في الركعتين الاخريين كان
الاول معتدا به وهذا بخلاف الحدث لان النقصان هناك يسير فلا يتوقف به حكم الطواف الاول بل
بقي معتدا به على الاطلاق فكان الثاني جابرا للنقصان المتمكن فيه كذا في المبسوط وبالثاني قال ابو بكر
الرازي ورجح في الايضاح قول ابي الحسن الكرخي على قول ابي بكر الرازي وهو ان يكون الثاني جابرا
فقال وهو اقرب الى الفقه لان في تقديرها حكم بالاعتداد به وهذا اولى من الفسخ والله اعلم لان
بعد الاعادة لا يبقى الا شبهة النقصان وهي نقصان الطواف بالحدث كما ذكرنا من المبسوط وليست
شبهة النقصان بتاخير الطواف عن ايام النحر لانه لو كان كذلك لوجب عليه شي من الدم او الصدقة
على قول ابي حنيفة رحمه الله ولم يجب علم ان شبهة النقصان كانت بسبب الحدث وقد ارتفعت تلك الشبهة
بالاعادة فلا يجب شي وان اعاده بعد ايام النحر لزمه الدم عند ابي حنيفة رحمه الله اي الشاة فان البدنة
تسقط بالاعادة بالاتفاق على ما عرف من مذهبه فان من مذهب ابي حنيفة رضي الله عنه ان من اخر نسكا
عن نسك او قدم نسكا على نسك يجب عليه الدم حتى ان من حلق قبل الرمي او ذبح القارن قبل الرمي او حلق
قبل الذبح يلزمه الدم عند ابي حنيفة وعندهما لا يلزمه الدم بالتقديم والتاخير كذا في المبسوط لان
النقص كثير فصار بمنزلة عدم الطواف ويعود باحرام جديد فان قلت لما كان الطواف الاول بمنزلة
العدم بسبب فحش الجناية وهي الجنابة كان هو في احرام ابدا فانه قال بعد هذا ولو لم يطف طواف الزيارة
حتى رجع الى اهله فعليه ان يعود بذلك الاحرام وهو محرم من النسا ابدا حتى يطوف فصرح ببقا الاحرام
عند عدم الطواف فكيف يحتاج الى الاحرام الجديد ههنا مع ان ذلك الطواف بمنزلة العدم على ما ذكر
قلت لان التحلل قد وقع له من حيث وجه لان اصل الطواف قد وجد وقد ذكرنا انه بذلك الطواف
صار حلالا في حق النسا فبالنظر الى وقوع التحلل من وجه ينبغي ان يحرم عليه اذا عاد الى مكة لانه
لا يحل لاحد ان يدخل مكة من غير احرام اذا كان من اهل الافاق والكلام فيه فلذلك يعود باحرام جديد
كذا في مبسوط فخر الاسلام الا ان الافضل هو العود ليكون الجابر من جنس المجبور وهو الطواف ومن طاف
طواف الصدر محدثا فعليه صدقة لقلة النقصان بسبب الحدث وفي رواية ابي حفص رحمه الله سوى
بين الحدث والجنابة في ذلك اي في وجوب الصدقة اي يجب الصدقة في طواف الصدر سواء كان جنبا
او محدثا لان طواف الجنب معتد به الا ترى ان التحلل من الاحرام يحصل به في طواف الزيارة فلا يجب بسبب
هذا النقصان ما يجب بتركه اصلا كذا في المبسوط لان النقصان بترك الاقل يسير لرجحان جانب الوجود
يبعث شاة وفي المبسوط وان طاف اربعة اشواط اجزاه ان لا يعود ولكن يبعث بشاة بين لجبرانهما
لما بقي عليه من اشواط الطواف والدم الاخر لطواف الصدر وان اختار العود الى مكة يلزمه احرام جديد

لان التحلل قد حصل له من الاحرام الاول فاذا عاد باحرام جديد واعاد ما بقي من طواف الزيارة فطاف
للصدر اجزاه وكان عليه لتاخير كل شوط من اشواط طواف الزيارة صدقة لان تاخير الكل لما كان
يوجب الدم عنده فتاخير الاقل لا يوجب الدم ولكن يوجب الصدقة وان طاف الاقل من طواف الزيارة وطاف
للصدر في اخر ايام التشريق يكمل طواف الزيارة من طواف الصدر لان استحقاق طواف الزيارة عليه
اقوى فما اتى به مصروف الى اكماله وان نواه عن غيره لما بينا وهو قوله حتى يعني النقصان وفيه نفع
للفقراء ومن ترك اربعة اشواط اي من طواف الزيارة ولو ترك ثلثة اشواط من طواف الصدر فعليه
الصدقة اظهارا للتفاوت بين ترك الاقل من طواف الصدر وبين ترك الاقل من طواف الزيارة فان في
الاقل من طواف الزيارة شاة فيجب في ترك الاقل من طواف الصدر صدقة ثم معنى الصدقة هنا ان يكون
لكل شوط منه نصف صاع من حنطة وانما قلنا بالصدقة لان الدم يقوم مقام جميع طواف الصدر فلا يجب
في ترك اقله ما يجب في تركه كله كذا في المبسوط لانه واجب اي لان طواف الصدر وفي الوجه الثاني وهو
ما اذا طاف طواف الزيارة جنبا لانه مستحق الاعادة اي لان طواف الزيارة الذي طاف جنبا واجب
الاعادة لفحش الجناية فيقع عما هو المستحق وان نواه عن غيره وفي اقامة هذا الطواف مقام طواف
الزيارة فائدة وهي اسقاط البدنة ثم اعلم ان ههنا اصلا وهو ان كل من وجب عليه طواف فاتى به في
وقته وقع عنه سواء نواه او لم ينوه او نوى به طوافا اخر منها ان المحرم بالعمرة او الحجة اذا قدم
مكة فطاف ولم ينو شيئا او نوى التطوع فان كان معتمرا وقع عن العمرة وان كان حاجا وقع عن
طواف القدوم وان كان قارنا كان الطواف الاول للعمرة ثم للحج سواء نوى التطوع او طوافا اخر
وانما كان كذلك لان عقد الاحرام انعقد لاداء اية فاذا اتى به وقع عما هو مستحق عليه ولم يتغير بنيته
كما اذا سجد ينوي به تطوعا لم يتغير بنيته ووقعت السجدة عما هو مستحق عليه كذلك ههنا وكذلك
في طواف الزيارة اذا نفر في اليوم الاول ثم طاف ينوي تطوعا او لا ينوي شيئا فهو للزيارة وان طاف
بعد ذلك تطوعا فهو للصدر لما بينا كذا في الايضاح والمبسوط وبتاخير الاخر على الخلاف وهو طواف
الزيارة ولا يؤمر بعد الرجوع على ما بينا وهو قوله ومن ترك طواف الصدر او اربعة اشواط فعليه شاة
الى قوله وما دام بمكة يؤمر بالاعادة فيعلم منه ان وجوب الشاة فيما اذا رجع ولا يؤمر بالرجوع الى
مكة لاعادة طواف الصدر واما السعي فلانه تبع للطواف وهذا لان اعادة السعي انما تلزمه وان
السعي في الاعتداد لا يفتقر الى الطهارة لانه يبني طافيا ثانيا صار الطواف الاول كان لم يكن الا انه
لو لم يصر كان لم يكن يلزم اتصاف الطوافين بالفرضية وامتناع فرضية الثاني وكل واحد منهما منتف
اما امتناع فرضية الثاني على هذا التقدير فظاهر لان الاول لو بقي كما كان والثاني فرض يلزم اتصافهما
بالفرضية وذلك منتف لان الفرض في العمرة احدهما واذا صار الطواف كان لم يكن بقي السعي قبل الطواف
فلا يقع به الاعتداد ولان السعي انما كان قربة تبعا للطواف واذا وجب اعادة الطواف وجب اعادة
السعي لمكان التبعية ولهذا لم يكن قربة بدون الطواف كذا في الفوايد الظهيرية فان اعاد الطواف

ولم يعد السعي كان عليه دم لانه لما اعاد الطواف فقد نقض الطواف الاول فاذا انتقض حصل السعي قبل الطواف
فلا يعتد به هكذا ذكر بوجوب الدم عند عدم السعي في كثير من شروح الجامع الصغير لقاضي خان والتمرتاشي
والحسامي والفوايد الظهيرية وغيرها ولكن ذكر الامام الزاهد المحقق شمس الايمة السرخسي والامام المحبوبي
رحمهما الله وان اعاد الطواف ولم يعد السعي فلا شي عليه لان الطهارة ليست بشرط في السعي وانما كانت
شرطا في الطواف لاختصاصه بالبيت واعتباره بالصلوة من وجه لما جا في الحديث وهذا المعنى لا يوجد
في السعي وانما الشرط في السعي ان ياتي على اثر طواف معتد به وطواف المحدث بهذه الصفة الا ترى انه يتحلل
به فوقع اختيار المصنف على ما اختاره شمس الايمة السرخسي حيث قال وكذا اذا اعاد الطواف ولم يعد
السعي في الصحيح اي لا شي عليه وقوله وليس عليه في السعي شي معطوف على قوله فعليه دم لترك الطهارة
في الطواف وهذا جواب سوال مقدر وهو ان يقال لما قام الدم مقام الطواف عند الرجوع الى اهله صار
كانه اعاد الطواف فاذا اعاد الطواف كان يجب عليه اعادة السعي فلما لم يعد السعي وجب الدم كما اذا
اعاد الطواف ولم يعد السعي على تلك الروايات التي ذكرت في كثير من شروح الجامع الصغير واجاب عن هذا
السوال في الفوايد الظهيرية وقال اذا اعاد الطواف ولم يعد السعي انما يلزمه الدم لان بالاعادة
يرتفع المودي فيبقى السعي قبل الطواف فلا يقع الاعتداد فيلزمه الدم لتركه بخلاف ما اذا لم يعد الطواف
واراق الدم لان باراقة الدم لا يرتفع المودي ومن افاض قبل الامام من عرفات فعليه دم فكان من
حق الرواية ان يقال ومن افاض قبل غروب الشمس فعليه دم لما ان المحظور عليه للافاضة قبل غروب
الشمس الا ترى انه تعرض في جانب التعليل الى هذا فقال ولنا ان الاستدامة الى غروب الشمس
واجب وذكر في المبسوط وان لم يستدم الوقوف الى وقت غروب الشمس ثم يجب عليه الدم اذا افاض قبل غروب
الشمس لان نفس الوقوف ركن واستدامته الى غروب الشمس واجبة لما فيها من اظهار مخالفة المشركين
فعل رسول الله عليه السلام وامر به وترك الواجب يوجب الجبر بالدم لان استدامة الوقوف على من وقف نهارا
لا ليلا لان ظاهر قوله عليه السلام من وقف بعرفة ليلا او نهارا فقد ادرك الحج يقتضي ان لا يكون الاستدامة
شرطا لا في الليل ولا في النهار الا انا تركنا ظاهر هذا الحديث في حق النهار بقوله عليه السلام فادفعوا بعد غروب
الشمس وقوله عليه السلام اثبتوا على مشاعركم حتى تغرب الشمس والمعنى مخالفة المشركين فيه على ما ذكرنا فبقي
الباقي على ظاهره فلا يكون الاستدامة شرطا في الليل فان عاد الى عرفة بعد غروب الشمس لا يسقط عنه
الدم وروى ابن شجاع عن ابي حنيفة انه يسقط عنه الدم وقال لانه استدرك ما فاته واتى بما عليه
لان الواجب عليه الافاضة بعد غروب الشمس وقد اتى بها فيسقط عنه الدم كمن جاوز الميقات
حلالا ثم عاد الى الميقات واحرم وفي ظاهر الرواية لا يسقط عنه الدم لان الواجب على من وصل الى عرفات
بعد الزوال استدامة الوقوف الى غروب الشمس ولم يتدارك ذلك بالانصراف بعد غروب الشمس فلا
يسقط عنه الدم وان عاد قبل غروب الشمس حتى افاض مع الامام بعد غروب الشمس فقد تدارك ذلك
في وقته ومن اصحابنا من يقول لا يسقط عنه الدم ههنا ايضا لان استدامة الوقوف قد انقطعت بذهابه



وبرجوعه لا يصير وقوفه مستداما بل ما فات عنه لا يمكن تداركه فلا يسقط عنه كذا في المبسوط وذكر
الامام الاسبيجابي لان الدم وجب بفوت الامتداد الى غروب الشمس وبالعود لا يقع التدارك بخلاف
ما طاف جنبا ثم اعاده لان التدارك قد حصل فبطل عنه الدم ومن ترك الوقوف بمزدلفة فعليه دم
لانه من الواجبات ذكر هنا وذكر السعي بين الصفا والمروة بانهما واجبان غير مرة وانما اعادهما هنا
لان هذا الفصل فصل ذكر فيه ما ترك من الواجبات من افعال المناسك ومما من تلك الاجناس فذكرا
لذلك ومن ترك رمي الجمار في الايام كلها وهي اربعة ايام فان ابتداه يوم النحر وهو اليوم العاشر من ذي
الحجة الى ثلثة ايام وفي اليوم الثالث وهو اليوم الثاني عشر النفر الاول وان مكث الى اليوم الرابع
رمى فيه وفيه النفر الثاني وقد ذكرنا ويكفيه دم واحد خلافا لقول بعض المشايخ فان عندهم يجب لكل
يوم دم واحد **قوله** لان الجنس متحد كما في الحلق فانه لو حلق شعر البدن كله يلزمه دم واحد وان
كان يلزمه دم لو اقتصر على البعض كذا في مبسوط شيخ الاسلام والترك انما يتحقق بغروب الشمس من اخر
ايام النحر وهو اليوم الرابع من اول يوم النحر وهو اليوم الثالث عشر من ذي الحجة ولا يبقى وقت الرمي بغروب
الشمس في اخر ايام الرمي ولا يبقى في تلك الليلة التي غربت الشمس بخلاف الليالي التي قبلها حيث يبقى وقت
الرمي الذي في النهار كما في رمي جمرة العقبة لان الليلة الاخيرة ليست بوقت الرمي وليست بتابعة للتي قبلها
وانما جعلت تبعا اذا تعقبها الرمي حتى يصير متحللا ولم يوجد بخلاف رمي جمرة العقبة اذا اخره حتى
غربت الشمس في اول يوم النحر فانه يرميها في الليل ولا شي عليه لم يعرف قربة الا فيها فان معنى القربة في
الرمي غير معقول وانما عرفناه بفعل رسول الله عليه السلام وهو انما رمى في هذه الايام فلا يكون الرمي
قربة بعد مضي وقتها كما لا يكون اراقة الدم قربة بعد مضي ايام النحر فاذا لم يكن قربة كان عبثا فلا
يشتغل به وما دامت الايام باقية وهي اربعة ايام اخرها اخر ايام التشريق فالاعادة ممكنة لبقا
وقت الرمي فكان هذا نظير تكبيرات التشريق فان من ترك شيا من الصلوات في هذه الايام يقضيها بالتكبيرات
الى اخر ايام التشريق ونظير الاضحية ايضا على التاليف وعلى الترتيب الذي شرع وان ترك رمي يوم
فعليه دم فان قيل هذا بظاهره يتناول لكل يوم من الايام الاربعة ثم هو مخير في اليوم الثالث بين
النفر وبين الاقامة في منا وهذا اية كونه تطوعا فكيف يجب الدم بتركه قلت التخيير قبل طلوع
الفجر من اليوم الرابع من ايام الرمي فاما اذا طلع الفجر فقد وجب عليه الاقامة ويجب بتركه الدم وهذا
كالتطوع اذا تركه بعد الشروع يجب القضا ولا يجب قبل الشروع شي بتركه ومن ترك رمي احدى الجمار
الثلث فعليه الصدقة حتى انه لو ترك رمي جمار العقبة في اليوم الثاني يجب الصدقة لان ذلك ثلث الرمي
الذي يوجد في ذلك اليوم ولو تركه في اليوم الاول يجب الدم لانه كل الرمي في اليوم الاول فكان
مضمونا بالدم ثم اعلم ان وجوب الدم والصدقة بالترك انما يستقيم اجراه على الاطلاق من غير خلاف
ان لو لم يقض في ايام الرمي اما لو قضى رمي اليوم الاول في اليوم الثاني او في اليوم الثالث او قضى
رمي اليوم الثاني في اليوم الثالث فالجواب على قول ابي حنيفة رضي الله عنه اما على قولهما فلا دم ولا صدقة

لان تاخير النسك وتقديمه غير موجب عندهما شيئا فكان المتروك اقل الا ان المتروك كان سبع حصيات لانه اتى به اربع عشرة حصاة الا ان يكون المتروك الاكثر من النصف بان يرمي عشر حصاة ويترك احدى عشرة حصاة وذلك لان وظيفة الرمي في كل يوم احدى وعشرون حصاة فكان احدى عشرة اكثرها ثم انا قد ذكرنا اختلاف العلماء في ابتداء وقت رمي جمرة العقبة وكذلك يختلفون في اخر وقته ففي ظاهر المذهب وقته الى غروب الشمس ولكنه لو رمى بالليل لا يلزمه شي وعند ابي يوسف ان وقته الى زوال الشمس وما بعد الزوال يكون قضاء وللشافعي فيه قولان في قول يرمي الى غروب الشمس فان غربت تعين عليه الفدية لفوات الوقت في حق هذا الرمي وفي قول عنده وقته الى اخر ايام التشريق وحجتنا في ذلك النص قال عليه السلام ان اول نسكنا في هذا اليوم الى اخره وذهاب تمام اليوم بغروب الشمس الا ان ابا يوسف يقيس الرمي في هذا اليوم بالرمي في اليوم الثاني فنقول كما ان وقت الرمي في اليوم الثاني نصف اليوم وهو ما بعد الزوال فكذلك في هذا اليوم وقت الرمي نصف اليوم وذلك الى زوال الشمس الا انه اذا رمى بالليل لم يلزمه شي لان رسول الله عليه السلام رخص للرعاة ان يرموا ليلا ولان اليوم لما كان وقت الرمي فالليل يتبعه في ذلك كليلة النحر يجعل تبعا ليوم عرفة في حكم الوقوف فان لم يرم حتى يصبح من الغد رماها لبقاء وقت جنس الرمي ولكن عليه دم للتاخير في قول ابي حنيفة رحمه الله وعندهما لا دم عليه هذا كله من المبسوط ومبسوط الاسبيجابي وكذا ان ترك الاكثر منها اي من جمرة العقبة ومن اخر الحلق حتى مضت ايام النحر فعليه دم عند ابي حنيفة والحاصل ان عند ابي حنيفة حقيقة الحلق للتحلل في الحج يتوقت بالزمان وهو ايام النحر وبالمكان وهو الحرم وعلى قول ابي يوسف لا يتوقت لا بالزمان ولا بالمكان على ما يجي بعد هذا **قوله** ولان التاخير عن المكان يوجب الدم الخ وهو دليل الاثبات لمذهب ابي حنيفة وهو جواب ايضا عن قولهما انه لا يجب مع القضاء شي اخر **قلت** القياس كذلك الا انا اوجبناه استدلالا بالتاخير عن الميقات فان تاخير الاحرام عن الميقات شرع موجبا للدم وان قضى المتروك بمثله والقياس يترك بدلالة النص كذا في مبسوط شيخ الاسلام ومن اعتمر فخرج من الحرم وقصر فعليه دم وكذلك لو حلق وقيل هو بالاتفاق اي وجوب الدم على الحاج اذا حلق في غير الحرم لان السنة جرت في الحج فالحاصل ان الحلق يتوقت اي في الحج لان الحلق في العمرة غير متوقت بالزمان بالاجماع على ما ياتي بالزمان والمكان عند ابي حنيفة الزمان هو يوم النحر والمكان الحرم حتى لو اخر عنهما يجب الدم عنده وقال لان ما كان للتحلل في الحج يتوقت بالزمان والمكان جميعا كالطواف الذي يتم به التحلل لا يكون الا في المسجد فيتوقت بايام النحر كما انه لو اخر الطواف عن وقته يلزمه الدم عنده فكذلك اذا اخر الحلق عن وقته فعلى هذا كان ينبغي ان لا يعتد بحلقه خارج الحرم كما في الطواف لكن جعلناه معتدا به لان تحلل فعله الراسخ في الحرم وكذا جاز التاخير عن مكانه فيلزمه دم كما يلزمه بالتاخير عن وقته لا بتوقته بهما لان الحلق الذي هو نسك في اوانه بمنزلة الحلق الذي هو جناية قبل اوانه فكما ان ذلك لا يختص بزمان ومكان



فكذلك هذا لا يختص بزمان ومكان لانه لو اختص بهما لما وقع معتدا به في غير ذلك الزمان والمكان كالوقوف بعرفة وقد اعتد به وعند محمد يتوقت بالمكان دون الزمان لان تعلق المناسك بالمكان اكثر من تعلقها بالزمان كالطواف بالبيت وعند زفر على عكسه لان التحلل عن الاحرام معتبر بابتداء الاحرام وابتداء الاحرام يتوقت بالزمان دون المكان حتى يكره له ان يحرم بالحج في غير اشهر الحج ولا يكره له ان يحرم بالحج في اي مكان شاء قبل ان يصل الى الميقات فكذلك التحلل عنه بالحلق يتوقت من حيث الزمان دون المكان فلذلك اذا اخره عن ايام يلزمه الدم واذا خرج من الحرم ثم حلق لا يلزمه شي كذا في المبسوط غير موقت بالزمان بالاجماع فاما في حق المكان ففيه الاختلاف كالاختلاف في الحلق للحج لان حل العمرة لا يتوقت به اي بالزمان فان الركن في العمرة وهو الطواف لا يتوقت من حيث الزمان فكذلك الحلق فيه لا يتوقت بخلاف الحج وقوله بخلاف المكان لانه موقت به اي على قول ابي حنيفة ومحمد وذكر في المبسوط فانه لو حلق للعمرة خارج الحرم فعليه دم عند ابي حنيفة ومحمد كما في الحج وعند ابي يوسف لا شي عليه قال وان لم يقصر اي قال محمد في الجامع الصغير وان لم يقصر المعتمر وهو قوله معناه اذا خرج المعتمر ثم عاد اي الى الحرم فقصر وانما وضع المسئلة في المعتمر لان الحاج اذا خرج ثم عاد الى الحرم بعد ايام النحر فحلق او قصر يجب عليه الدم عند ابي حنيفة بسبب تاخير الحلق وبهذه المسئلة وهي مسئلة المعتمر يعلم ان افعال العمرة غير موقتة بالزمان بالاجماع وهو الاول اي دم بالحلق في غير اوانه **فان قلت** ينتقض هذا الذي ذكره بما ذكر قبل هذا بصفحة في مسئلة تاخير الحلق وهو قوله قال لا شي عليه في الوجهين الى ان قال والحلق قبل الذبح فقد اثبت ههنا كون الحلق قبل الذبح غير موجب عندهما شيئا ثم اوجب ههنا عندهما فيه دما فما وجهه **قلت** وجهه انهما يوجبان على القارن دما وهو دم القران وهو بالاتفاق ولا يوجبان شيئا بسبب تقديم الحلق وتاخيره لكن التعليل في الهداية ههنا وقع في غير محله لانا لو قلنا وجوب الدم على القارن بسبب تقديم الحلق على الذبح ينبغي ان يجب على القارن ثلثة دماء في هذه الصورة على قول ابي حنيفة وعلى قولهما دمان ولم يقل به احد وهذه المسئلة من مسائل الجامع الصغير وقال في اصل رواية الجامع الصغير لمحمد رحمه الله في قارن حلق قبل ان يذبح قال عليه دمان دم القران ودم اخر لانه حلق قبل ان يذبح يعني على قول ابي حنيفة ولفظ الجامع الصغير لفخر الاسلام في قارن حلق قبل ان يذبح قال عليه دمان وقال ابو يوسف ومحمد ليس عليه الا دم القران وهذا لانا لو اجرينا هذا التعليل على ما يقتضيه لوجب ان يقال على قول ابي حنيفة في تقديم نسك على نسك دمان دم لتقديم نسك ودم لتاخير نسك لان في كل تقديم تقديما وتاخيرا ولم يقل ابو حنيفة في تقديم نسك على نسك الا بوجوب دم واحد ولما ثبت هذا كان من حق الرواية ان يقال فان حلق القارن قبل ان يذبح فعليه دمان عند ابي حنيفة دم القران ودم اخر لانه حلق قبل ان يذبح وعندهما يجب عليه دم واحد وهو الاول كما هو لفظ رواية الجامع الصغير ولا يجب بسبب التاخير شي على ما قلنا وهو قوله لهما ان ما فات مستدرك بالقضاء ولا يجب مع القضاء شي اخر

**فصل** لما اراد بيان جنس اخر من الجنايات في الاحرام وهو الجناية على الصيد اتى
بفصل آخر متصل به لوجود معنى الاتصال من حيث الجناية ومعنى الانفصال من حيث المغايرة في النوع
الخاص اعلم ان صيد البر محرم على المحرم اي سواء كان مملوكا او مباحا لان اسم الصيد عام لا يتبدل بالحكم
الشرعي وهو الملك وصيد البحر ما يكون توالده ومثواه في الماء واما ما ياوي البحر ويتوالد في البر فهو صيد
البر وما يتوالد في البحر ويكون في البر كالضفدع فهو من صيد البحر لان التوالد هو الاصل والكينونة
بعد ذلك امر عارض فيعتبر الاصل كذا في الايضاح والصيد هو الممتنع المتوحش في اصل الخلقة قيد
بالممتنع وهو الذي يمنع نفسه عمن قصد اليه اما بقوائمه الاربع او بجناحيه احترازا عن الدجاج
والبط الاهلي وقيد بالتوحش في اصل الخلقة ليدخل فيه الحمام المسرول والظبي المستانس ويخرج
الابل والغنم المستوحشة لما ان التوحش اصلي في الحمام المسرول والاستيناس عارض وبالعارض
لا يتبدل حكم الاصل وفي الابل المتوحشة انعكس الحكم لانعكاس العلة فان الاستيناس فيها اصلي
والتوحش عارض فلا يثبت لها حكم الصيد باعتبار العارض فلا ينتقض هذا بالجرح الاضطراري في
حقها كما في الصيد لانا نقول الذبح الاضطراري غير مختص بالصيد فان ذلك دائر بالضرورة الا يرى
حتى ان الشاة او البعير اذا وقعت في البئر فلم يمكن ذبحه فان هناك يقوم الجرح مقام الذبح وهو ليس
بصيد واذا اخذ الصيد فهو حي لا يحل بدون الذبح الاختياري كذا في الايضاح وغيره والدلالة لا تثبت
بقتل لان القتل فعل متصل من القاتل بالمقتول فاما الدلالة والاشارة فغير متصلة بالمحل وهو الصيد
والحكم الثابت بالنص لا يجوز اثباته فيما ليس في معنى المنصوص فاشبه دلالة الحلال حلالا فان الحلال اذا
دل الحلال على صيد الحرم فقتله المدلول كان الجزاء مقتصرا على القاتل ولا يكون على الدال شي للمعنى الذي
قلنا **قلت** قيد حلالا لا اتفاقي فان الدال اذا كان حلالا لا يضمن في صيد الحرم وان كان المدلول
محرما فلذلك اطلق الدال لكن قيد ان يكون المدلول محرما في المبسوط والايضاح في بيان جزاء صيد الحرم
وذكر في المحيط ومسائل الدلالة اقسام احدها محرم دل محرما على صيد فقتله المدلول فعلى كل واحد منهما
الجزاء كاملا والثاني محرم دل حلالا على صيد فقتله المدلول فعلى الدال القيمة ولا شي على الحلال والثالث
حلال دل محرما على صيد والحلال في الحرم فقتل المحرم الصيد فليس على الدال الجزاء في قول ابي حنيفة
وابي يوسف وقال في الهاروني على الحلال نصف قيمته **ولنا** ما روينا من حديث ابي قتادة رضي الله عنه
اي في باب الاحرام بعد صفحة او اكثر وقال عطا وهو عطا بن ابي رباح تلميذ ابن عباس رضي الله عنه اجمع الناس
على ان على الدال الجزا فعلى هذا كان ما روي عن ابن عمر رضي الله عنهما ليس على الدال الجزاء محمولا على ما اذا
دل ولم يقتله المدلول حتى يوافق قوله قول ساير الصحابة كذا في مبسوط شيخ الاسلام ولان المحرم باحرامه
التزم الامتناع عن التعرض الخ في هذا جواب لقوله ان حرمة الصيد في حق المحرم لا يكون اقوى من حرمة مال
المسلم ونفسه ولا يضمن الدال على مال المسلم ولا على نفسه شيا بسبب الدلالة فكذلك ههنا فانا نقول بالتزم
ترك التعرض له لكن بعقد خاص هناك واما ههنا الاحرام عقد خاص وقد تضمن ترك التعرض بعقد ولنا

تعرض له بالدلالة فقد باشر بخلاف ما التزمه فكان قياس المودع دل سارقا على سرقة الوديعة كذا في المبسوط
والدلالة الموجبة للجزاء ان لا يكون المدلول عالما بمكان الصيد فاما اذا كان المدلول عالما
بمكان الصيد فلا جزاء على الدال لان المدلول ما تمكن من قتله بدلالته وفي المنتقى ولو امره بقتله
ينبغي ان يضمن الجزاء وعلى هذا لو اعار المحرم سكينا من غيره ليقتل صيدا فان لم يكن مع ذلك الغير
ما يقتل به الصيد فعلى المعير الجزاء وان كان معه ما يقتل به الصيد فلا شي على المعير لانه تمكنه
من قتله لم يكن باعارة السكين وان يصدقه في الدلالة حتى لو كذبه وصدق غيره لا ضمان على المكذب
وفيه اشارة الى ان الجزاء على ذلك الغير الذي صدقه وان كانت دلالته ذلك الغير بعد دلالة الاول المكذب
وبه صرح في المبسوط فقال فالجزاء على الدال الثاني دون الاول وفيه قيود اخر سوى هذين المذكورين
احدهما ان يتصل القتل به بدون الدلالة لا بمجرد الدلالة والثاني ان الجزاء انما يجب على الدال اذا
اخذ المدلول الصيد والدال محرم فاما اذا حل من احرامه قبل ان ياخذه المدلول فلا جزاء على الدال لان
فعله انما يتم جناية عند بقاء احرامه الى وقت القتل الا ترى ان قتل الغير بدلالته لا يكون اكثر تاثيرا
من قتله بنفسه ولو قتله بنفسه هنا لم يلزمه شي فكذا اذا اخذه غيره بدلالته والثالث ان ياخذ
المدلول قبل ان ينقلب اي ينتقل الصيد حتى لو صدقه فلم يقتله حتى انقلب ثم اخذه بعد ذلك فقتله
فلا شي على الدال لان ذلك بمنزلة جرح اندمل كذا في المبسوط وغيره لم يكن عليه شي لما قلنا وهو
قوله لانه لا التزام من جهته لانه ضمان يعتمد وجوبه الاتلاف فاشبه غرامات الاموال **فان قلت**
بل لا يشبه هذه الغرامة غرامات الاموال اعني غرامة المحرم بسبب قتل الصيد غرم في ذلك مسلمتين احدهما
ان للصوم مدخلا في هذه الغرامة وليس في غرامات اموال الناس مدخل للصوم والثانية ان المحرمين
اذا اشتركا في قتل صيد واحد فعلى كل واحد منهما جزاء كامل بخلاف ما اذا اشتركا في اتلاف شاة الغير
مثلا فعلى كل واحد منهما نصف القيمة فعلم من هاتين المسئلتين ان مشابهة هذه الغرامة بغرامة قتل
انسان خطا اكثر من مشابهته باتلاف اموال الناس فعند ذلك يفترق الحكم بين العمد والخطا **قلت**
المراد من تشبيهه غرامات الاموال كون الضمان دائرا مع الاتلاف فان ضمان اموال الناس يدور مع الاتلاف
وهذا الضمان ايضا يدور مع الاتلاف ثم لم يفترق فيه العمد والخطا فكذلك هنا يجب انه لا يفترق
بين العمد والخطا فانه بما ذكره يحترز عن كفارة الصوم والظهار فان وجوبها هناك غير متوقف على الاتلاف
ثم جناية المحرم بقتل الصيد كما هي جناية في حق المحل فكذلك جناية هي في حق الفعل ايضا وما ذكرت
من المسئلتين انما كان ذلك نظرا الى جانب جزاء الفعل وكان ما قلناه من عدم الافتراق بين العمد
والخطا نظرا الى جانب جزاء المحل وقال في المبسوط والذي قلناه من عدم الافتراق بين العمد والخطا
قول عمر وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص رضي الله عنهم وقال ابن عباس رضي الله عنهما ليس على المحرم
في قتل الصيد خطا جزاء وذكر الامام الاسبيجابي وبه اخذ داود الاصبهاني لظاهر قوله تعالى ومن
قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل فالتقييد بالعمد ينفي ايجاب الجزاء عنه وجوده عن المخطي لكنا نقول

هذه كفارة يجب جزاء الفعل فيكون واجبا على المخطي كالكفارة بقتل المسلم وهذا لان الله تعالى حرم
قتل الصيد على المحرم مطلقا وارتكاب ما هو محرم بسبب الاحرام موجب للجزاء عمدا كان او خطا فاما تقييد
بالعمد في قوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا فليس لاجل الجزاء بل لاجل الوعيد المذكور في اخر الاية
بقوله ليذوق وبال امره الى قوله ومن عاد فينتقم الله منه فهذا الوعيد على العامد دون المخطي ثم
ذكر العمد هٰهنا للتنبيه لان الدلالة قد قامت على ان الصفة العمدية في القتل مانعة من وجوب الكفارة
لمحض الحظرية فذكره الله تعالى هٰهنا حتى يعلم انه لما وجبت الكفارة هٰهنا اذا كان الفعل عمدا اوجب
اذا كان خطاء بالطريق الاولى وفي مبسوط شيخ الاسلام رحمه الله في الاية بيان الجزاء في العمد وليس
فيها نفي الجزاء عن المخطي وكان حكمه موقوفا الى قيام الدليل وقد قام الدليل وهو قوله عليه السلام الضبع
صيد وفيه شاة ولم يفصل بين العمد والخطا والصحابة ايضا اوجبوا الجزاء من غير فصل وفائدة ذكر
العمد في الاية بيان شرعية التخيير في حالة العمد لانه لو ذكر الخطا واثبت التخيير لما ثبت التخيير
في حالة العمد كما في كفارة الحلق والمبتدي والعائد سواء في العائد ايضا خلافا لابن عباس وداود
الاصبهاني وقال ابن عباس رضي الله عنهما يجب الجزاء على المبتدي بقتل الصيد واما العائد فلا
يلزمه الجزاء ولكن يقال له اذهب فينتقم الله منك لظاهر قوله تعالى ومن عاد فينتقم الله منه ولكنا
نقول ان علة وجوب الجزاء لان في المرة الثانية قد وجدت كما وجدت في الاول فيجب جزاء اخر كما في
في ساير المحظورات واما الاية فان المراد منه اذا عاد مستحلا او مستخفا به وهو مثل قوله في باب
الربوا ومن عاد فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون كذا في مبسوط الاسبيجابي رحمه الله فيقومه ذوا
عدل اي يقومانه من حيث نفس الصيد لا من حيث الصنعة فانه ذكر في المبسوط في اخر باب جزاء الصيد
واذا قتل المحرم البازي المعلم فعليه قيمته غير معلم لان وجوب الجزاء باعتبار معنى الصيدية وكونه
معلما صفة عارضية ليست من الصيدية في شيء لان معنى الصيدية في تنفره وبكونه معلما ينتقض ذلك
ولا يزداد الا توحشه من الناس بل اذا كان معلما فلا يجوز ان يكون ذلك معنى زايدا في الجزاء بخلاف
ما اذا كان مملوكا لانسان فان متلفه يغرم قيمته معلما لان وجوب القيمة هناك باعتبار المالية
وماليته بكونه منتفعا به وذلك بكونه معلما وكذا الحمامة اذا كانت تجيء من موضع كذا ففي ضمان قيمتها
على المحرم لا يعتبر ذلك المعنى وفي ضمان قيمتها على المحرم للعباد يعتبر فاما اذا كانت تصوت وازداد
قيمتها لذلك ففي اعتبار ذلك في الجزاء روايتان في احدى الروايتين لا يعتبر لانه ليس من معنى
الصيدية في شيء وفي رواية اخرى يعتبر لانه وصف ثابت باصل الخلقة بمنزلة الحمام اذا كان
مطوقا ثم هو مخير اي القاتل وقال محمد والشافعي يجب في الصيد النظير الاختلاف في هذه المسئلة
في فصول احدها هذا وهو ان الواجب على المحرم القاتل قيمة الصيد في المكان الذي قتله فيه عند ابي
حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وقال محمد والشافعي يجب النظير فيما له نظير من النعم الذي يشبهه في
المنظر لا في القيمة الثاني ان الذي هو الي الحكمين تقويم الصيد فاذا ظهر قيمته فالخيار الى المحرم بين

التكفير بالهدي والاطعام والصيام في قول ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد الخيار الى الحكمين واذا عينا نوعا
عليه يلزمه التكفير به بعينه والثالث يجوز للمحرم ان يختار الصوم مع القدرة على الهدي والطعام
عندنا لقوله تعالى او عدل ذلك صياما وحرف او للتخيير وعلى قول زفر رحمه الله لا يجوز الصيام مع قدرة
التكفير بالمال وقاس بكفارة اليمين مع القدرة ككفارة اليمين وهدي المتعة والقران وقال حرف او
لا ينفي الترتيب في الواجب كما في قطاع الطريق او يقطع ايديهم الاية ولكن هذا خلاف الحقيقة والتمسك
بالحقيقة واجب حتى يقوم دليل المجاز وقياس المنصوص على المنصوص باطل والرابع اذا اختار الطعام
فالمعتبر فيه قيمة الصيد يشتري به الطعام عندنا وعند الشافعي فالمعتبر فيه قيمة النظير وهذا قول
محمد بناء على اصلهما ان الواجب هو النظير والخامس انه اذا اختار الصيام صام مكان نصف كل صاع
يوما عندنا وعند الشافعي يصوم مكان كل مد يوما وهذا بناء على الاختلاف في طعام الكفارة الكل يقدر
عندنا بتقدير نصف صاع وعنده بمد كذا في المبسوط العناق الانثى من اولاد المعز والجدي الذكر
وهو دون الجذع والجفرة ما بلغ اربعة اشهر والانثى جفرة كذا في المغرب المهملة العين والصحابة
رضي الله عنهم اوجبوا النظير وهم عمر وعلي وعبد الله بن مسعود على ما بيناه وهو قوله في الظبي شاة
وفي الضبع شاة الخ من حيث ان كل واحد منهما يعب ويهدر العب من باب طلب اي يشرب الماء جرعة
من غير ان ينقطع الجرع قال ابو عمرو والحمام هكذا يشرب بخلاف ساير الطير فانها تشرب شيئا فشيئا
هدر البعير والحمام اذا صوت من باب ضرب ويقال ان الكبار والعظيم هدر يكون صوته مثل صوت الحمام
كذا في المغرب وابو حنيفة وابو يوسف اخذوا بقول ابن عباس رضي الله عنهما وانه فسر المثل بالقيمة
نحمل على المثل معنى لكونه معهودا في الشرع بوضحه ان المماثلة بين الشيئين عند اتحاد الجنس ابلغ منه عند
اختلاف الجنس فاذا لم يكن النعامة مثلا للنعامة كيف تكون البدنة مثلا للنعامة والمثل من
الاسماء المشتركة فمن ضرورة كون الشي مثلا للغير ان يكون ذلك الغير مثلا له ثم لا تكون النعامة
مثلا للبدنة عند الاتلاف فكذلك لا تكون البدنة مثلا للنعامة واذا تعذر اعتبار المماثلة صورة
وجب اعتبارها بالمعنى وهو القيمة كذا في المبسوط او لكونه مرادا بالاجماع اي لان القيمة ارديت
بهذا النص في الذي لا مثل له في الاجماع فلا يبقى غيره مرادا لان المثل مشترك والمثل المشترك لا عموم
له كذا ذكر فخر الاسلام رحمه الله او لما فيه من التعميم وفي ضده من التخصيص بيانه ان قوله تعالى ولا تقتلوا
الصيد عام وقوله ومن قتله ينصرف الى المذكور فكان بيان الحكم على سبيل العموم والمثل على سبيل
العموم هو المثل من حيث القيمة فان من الصيود ما لا مثل له في الخلقة كالعصفور وما اشبه ذلك
وضمانه يجب بنص الكتاب فيجب حمل المثل على ما يمكن اثبات التعميم فيه وهو المثل المعهود في الشرع
فان الاصل في ضمان الاتلافات ان يعتبر المثل صورة ومعنى كما في ذوات من المكيلات والموزونات
او معنى بلا صورة كما في ذوات القيم من الحيوانات وغيرها في حقوق العباد فاما اعتبار الصورة بلا
مثل فلا يوجد له نظير في اصول الشريعة فكان مخالفا للاجماع فلا يصح اثباته بدليل فيه شبهة ولان

نات

التخيير يوجب الاعتدال والمساواة واجمعنا ان الطعام والصيام بنيا على التقويم فكذلك الهدي والمراد
بالنص والله اعلم فجزاء قيمة ما قتل اي فعليه الجزاء وذلك قيمة المقتول اذا كان ذكر من النعم الوحشي
وان كان اسم النعم ينطلق على الوحشي والاهلي ولكن المراد منه هنا الوحشي دون الاهلي لان الجزاء
بالقتل انما يجب على المحرم بقتل الصيد لا بقتل الحيوان قيمته لانه عائد به معنى فاما حيوان الجزاء له
لا ذاتا ولا معنى والوجه الثاني في الآية تقديما وتاخيرا او تقديره فجزاء مثل ما قتل يحكم به ذوا
عدل منكم من النعم هديا وانما حملنا على هذا الوجه لتكون الآية بيانا للواجب بقتل الصيد على سبيل
العموم واثباتا للحكم على ما تقتضيه قواعد الشرع كذا في الايضاح ومختلفات المعني وذكر في الكافي فان
قلت فما يصنع من تفسير المثل بالقيمة بقوله من النعم وهو تفسير للمثل وبقوله هديا بالغ الكعبة قلت
قد خير من اوجب القيمة بين ان يشتري بها هديا او طعاما او يصوم كما خير الله تعالى في الآية فكان
قوله من النعم بيانا للهدي المشتري بالقيمة في احد وجوه التخيير لان من قوم الصيد واشترى
بالقيمة هديا فقد جزا بمثل ما قتل من النعم على ان التخيير الذي في الآية بين ان يجزي بالهدي
او يكفر بالاطعام او الصوم انما يستقيم استقامة ظاهرة بغير تعسف اذا قوم ونظر بعد التقويم
اي الثلثة يختار فاذا عمد الى النظير وجعله الواجب وحده من غير تخيير فاذا كان شيئا لا نظير له
قوم حينئذ ثم خير بين الاطعام والصوم ففيه نبو عما في الآية وقرئ فجزاء مثل ما قتل من الصيد فهو
عند ابي حنيفة قيمة الصيد الماخوذ يقوم حيث صيد فان بلغت قيمته هدي يخير بين ان يهدي
من النعم ما قيمته قيمة الصيد وبين ان يشتري بقيمته طعاما فيعطي كل مسكين نصف صاع من بر وان
شا صام عن طعام كل مسكين يوما وقرئ فجزاء مثل ما قتل على الاضافة واصله فجزاء مثل ما قتل
بنصب المثل بمعنى فعليه ان يجزي مثل ما قتل ثم اضيف كما تقول عجبت من ضربه زيدا ومن ضرب زيد
وقرأ السلمي على الاصل وقرأ محمد بن مقاتل فجزاء مثل ما قتل بنصبهما بمعنى فليجز جزاء مثل ما قتل
يحكم به بمثل ما قتل ذوا عدل منكم حكمان عادلان من المسلمين قالوا وفيه دليل على ان المثل القيمة لان
التقويم مما يحتاج الى النظر والاجتهاد دون الاشيا المشاهدة والمراد بما روي التقدير اي ما
روي كل واحد من محمد والشافعي من اثر الصحابة رضي الله عنهم وخبر النبي عليه السلام تقدير النظائر لا باعتبار
اعيانها بل باعتبار القيمة الا انهم كانوا ارباب المواشي فكان ذلك عليهم ايسر من النقود وهو نظير
ما قال علي بن ابي طالب رضي الله عنه في ولد المغرور يفك الغلام بالغلام والجارية بالجارية والمراد
القيمة كذا في المبسوط ثم الخيار الى القاتل في ان يجعله هديا اي ان يجعل المثل والجزاء هديا فالحاصل
ان عند ابي حنيفة وابي يوسف الحاجة الى الحكمين للاظهار قيمة الصيد لا ان يكون الخيار الى الحكمين في
تعيين احد الاشيا الثلثة فاذا ظهرت قيمة الصيد بتقويمهما فالقيمة كفارة واجبة على المحرم فاليه
التعيين لما يودي به الواجب كما في كفارة اليمين وكما في ضمان قيمة المتلفات فان تعيين ما يودي به الضمان
اليه دون المتقومين فلذا ههنا وان حكما بالطعام او بالصيام فكما قال ابو حنيفة وابو يوسف

حيث ان الوجوب بالقيمة فيما ذكرنا وفيما تقدم بقوله وان شا اشترى بها طعاما وتصدق الخ لانه تفسير
لقوله يحكم به لان الآية فيه مجمل الا يرى انه فسر بقوله هديا فصار نصبا على التفسير فصار كانه
قال يحكم به ذوا عدل منكم بالهدي فثبت ان المثل انما يصير هديا باختياره وحكمه كذا في الجامع الصغير
البرهاني ثم ذكر الطعام والصيام بكلمة او اي عطفا على هديا بدليل قراءة عيسى وعمر او كفارة
بالنصب قلنا الكفارة عطف على الجزاء اي على قوله فجزاء وفي الكشاف هديا حال عن جزاء فيمن وصفه
بمثل لان الصفة خصصته فقربته من المعرفة او بدل عن مثل فيمن نصبه او عن محله فيمن جره ويجوز ان
ينتصب حالا عن الضمير في به فان قلت بم رفع كفارة من نصب جزاء قلت يجعلها خبر مبتدا محذوف كانه
قيل او الواجب عليه كفارة او تقدير فعليه ان يجزي جزاء او كفارة فيعطفها على ان يجزي وقرئ او كفارة
طعام مساكين على الاضافة مبنية كانه قال او كفارة من طعام مساكين كقولك خاتم فضة بمعنى خاتم من فضة
ويقومان في المكان الذي اصابه وكذلك يعتبر الزمان الذي اصابه فيه لان القيمة تختلف باختلاف
الازمنة ايضا كذا في مبسوط شيخ الاسلام والمحيط ويجوز الاطعام في غيرها اي في مكة وقال الشافعي
لا يجوز لان الغرض من تعدد الهدايا التوسعة على سكان الحرم فيلحق بها فاعتبر الطعام بها قلنا
لا بل اختص الهدي بالحرم لتكون قربة لان الاراقة لا تعقل قربة الا ترى انه لو اراق خارج الحرم ثم تصدق
بلحمها على فقراء الحرم لم يجز فاما الطعام فيعقل التصدق به قربة كذا ذكره فخر الاسلام فاذا ذبح الهدي
بالكوفة اجزاه عن الطعام معناه اذا تصدق باللحم ولكن بين الذبحين فرق يعني الذبح بالكوفة
والذبح بمكة مع ان التصدق فيهما واجب فانه اذا ذبح بمكة ثم سرق قبل ان يتصدق بلحمه يخرج عن
عهدة الجزاء لان الهدي قد بلغ محله ووجب التصدق كان متعلقا بعين المذبوح فسقط الوجوب بهلاكه
كما في مال الزكوة واما اذا ذبح بالكوفة فلا يخرج عن العهدة بسرقة المذبوح بل يبقى عليه وجوب الجزاء
كما كان في الاشياء الثلثة كما ذكرنا انه لا يخرج عن العهدة بمجرد الاراقة في غير الحرم لما ذكرنا وقد
ذكرناه قبل هذا قبيل فصل مسائل الجماع واذا وقع الاختيار عن الهدي يهدي ما يجزيه في الاضحية
الى ان قال وقال محمد والشافعي يجزي صغار الغنم وذكر في المبسوط والاسرار وشرح الجامع الصغير
لفخر الاسلام وقاضيخان قول ابي يوسف مثل قول محمد وقال في المبسوط واذا بلغت قيمة شي من
هذه الحيوانات حملا او عناقا لم يجز الحمل والعناق من الهدي في قول ابي حنيفة وادنى ما يجزي في
ذلك الجذع العظيم من الضان والثني من غيرها فان كان الواجب دون ذلك كفر بالطعام او الصيام
لان الواجب بالنص ههنا الهدي قال الله تعالى هديا بالغ الكعبة فهو بمنزلة هدي المتعة والقران
فكما لا يجوز الحمل والعناق في هدي المتعة فكذلك ههنا وابو يوسف ومحمد وابن ابي ليلى جوزوا ذلك في
جزاء الصيد استحسانا للآثار التي جاءت لان مطلق اسم الهدي ينصرف اليه اي الى ما يجزيه في الاضحية
فان قلت لا نسلم هذا الاصل لما ان الثوب يكون هديا في قوله ان فعلت كذا فثوبي هذا هدي وكذلك
الهدي لو فيه فتح مع الاصل هديا فصار ولدها هديا وان كان حملا او عناقا قلت الكلام في هدي

القربان لا في هدي الصدقة فان هناك صار الهدي مجازا عن الصدقة وانما الذي ذكرناه في هدي
القربان الذي يتقرب به الى الله تعالى باراقة الدم كذا في الاسرار ونقول الكلام في مطلق اسم الهدي
وهذا الذي ذكرته في المقيد لما ان فيه قيد الهدي باشارته الى الثوب فلم يبق مطلقا حتى لو نذر
قال ان فعلت كذا كان علي هدي فعليه ما استيسر من الهدي وهو شاة لان اسم الهدي عند الاطلاق
يتناول الابل والبقر والغنم وهو المتيقن ولا يذبح الا في الحرم كذا في المبسوط وانما صار ولد الهدي هديا
تبعا للام كولد الاضحية واطرافها فان اطراف الاضحية تثبت لها حكم الاضحية تبعا للجملة ولو قصد
بالتضحية لم يجز وكالمبيعة اذا ولدت قبل القبض ولدا كان مبيعا بسراية من الاصل اليه وهو جنين
ولو قصد بالبيع اليه وهو جنين لا يصح كذا في الاسرار ينصرف الى ما هو المعهود في الشرع والمعهود في
الطعام نصف صاع كما في صدقة الفطر وكفارة اليمين والظهار وكذا ان كان الواجب دون طعام
المسكين يطعم قدر الواجب فان لم يبلغ الطعام نصف صاع بان قتل يربوعا او عصفورا ولم يبلغ قيمته
الا مدا من الحنطة يطعم ذلك القدر او يصوم يوما كاملا لما قلنا وهو قوله لان الصوم اقل من يوم غير
مشروع فخرج من حيز الامتناع فالامتناع قد يكون بالطيران او بالعدو او بالدخول في الجحر ومن كسر بيض
نعامة فعليه قيمته اي قيمة النقص وذكر الامام الاسبيجابي في مبسوطه محرم كسر بيضة من بيض الصيد
فان كانت مذرة فلا شيء عليه لانه لم يتلف صيدا ولا ما هو اصله وان كانت صحيحة ضمن قيمتها عندنا
وقال مالك يضمن عشر قيمة ما يخرج منه وهو احد قولي الشافعي واحتج انه اتلف ما هو بعرض ان يصير
حيوانا فوجب ان يضمن عشر قيمة ما يخرج منه كمن ضرب بطن امراة حرة فالقت جنينا ميتا انه يلزمه
مثل عشر دية الام واحتج اصحابنا رضي الله عنهم بما روي عن رسول الله عليه السلام انه قال في المحرم يكسر
بيضة صيد ان عليه قيمتها لانه اتلف متقوما فيضمن بالغة ما بلغت كالبيضة المملوكة فان خرج من
البيضة فرخ ميت اي لا يعلم موته بسبب الكسر او لا وانما قلنا هكذا لان الامام التمرتاشي رحمه الله يقول
فان خرج منها فرخ ميت ضمن قيمته اذا علم انه كان حيا ومات بالكسر وان علم انه كان ميتا فلا شيء عليه
وان لم يعلم فالقياس ان لا يجب الجزاء وفي الاستحسان يجب عليه قيمته اي قيمة الفرخ حيا وبه صرح الامام
الاسبيجابي فان **قيل** ينبغي ان يضمن قيمة البيض والفرخ جميعا كما اذا ضرب بطن ظبية فالقت جنينا
ميتا وماتت الظبية ايضا فان عليه قيمتهما على ما يجيء بعد هذا فكذا ههنا **قلنا** ضمان البيض انما كان
باعتبار انه سبب للفرخ بدليل انه لا ضمان في كسر البيضة المذرة لانها لا تصلح سببا واذا كان كذلك
فقد وجب ضمان الفرخ فلا يجب ضمان البيض فيحال به عليه اي فيضاف ويحال بالموت على الكسر والباقي في جهله
فكان اصله فيحال الموت على الكسر فالقت جنينا ميتا وماتت فعليه قيمتهما فان **قلت** قد ذكر قبل هذا
ان ضمان الصيد هنا اشبه غرامات الاموال ثم ان من ضرب بطن جاريته او حرة فالقت جنينا ميتا وماتت
الام كان عليه قيمة الجارية او دية الحرة دون ضمان الجنين وكيف وجب هنا ضمان قيمة الجنين مع ان هذا
يشبه غرامات الاموال **قلت** قد ذكر هناك وجه المشابهة وانما افترقا هنا في ضمان قيمة الجنين

لما ان الجنين في حكم الجزء من وجه وفي حكم النفس من وجه فالضمان الواجب بحق العباد غير مبني على الاحتياط
فلا يجب في موضع الشك فاما جزاء الصيد فمبني على الاحتياط فلما ترجح هنا شبهة النفسية في الجنين
وجب عليه جزاؤهما كذا في المبسوط وليس في قتل الغراب والحدأة الى ان قال لقوله عليه السلام خمس من
الفواسق فان **قلت** ما وجه اعمال هذا الحديث وهو خبر واحد في تخصيص عموم قوله تعالى لا تقتلوا الصيد
وانتم حرم فهو باطلاقه يتناول الصيود المؤذية وغير المؤذية فلا يصح تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد
الا المعروف **قلت** خص هذا العام ابتداء بالنص اللفظي وهو قوله تعالى احل لكم صيد البحر الا انه لما
جهل التاريخ فجعل كانهما وردا معا فجعل مخصوصا له فبعد ذلك يجوز تخصيصه بالقياس فكيف بالخبر
الواحد او نقول وهو الوجه الاصح ان هذا الحديث حديث مشهور وليس بخبر الواحد كذا ذكره في الاسرار
فيجوز الزيادة على كتاب الله تعالى بالحديث المشهور وذكر في المغرب الفسق الخروج من الاستقامة وسميت
هذه الحيوانات الخمس فواسق استعارة لخبثهن وقيل لخروجهن من الحرمة لقوله خمس لا حرمة لهن وقيل اراد
بتفسيقها تحريم اكلها كقوله تعالى ذلكم فسق بعد ما ذكر ما حرم من الميتة والدم **قوله** والكلب العقور ذكر
في فتاوى قاضيخان لا فرق بين الكلب العقور وغيره وكذا ذكر بعد هذا في الكتاب بقوله وعن ابي حنيفة
رضي الله عنه والمراد بالغراب الذي ياكل الجيف فقوله الذي ياكل الجيف خبر لقوله والمراد احترز به الغراب
واحترز به عن الغراب الذي ياكل الزرع لانه صيد كذا في فتاوى قاضيخان وكذا الفارة الاهلية والوحشية
والسنور كذلك في رواية الحسن عن ابي حنيفة رضي الله عنه لا يجب الجزاء على المحرم بقتله اهليا كان او متوحشا
وفي رواية هشام عن محمد رحمه الله ما كان منه بريا فهو متوحش كالصيد يجب الجزاء على المحرم بقتله كذا في المبسوط
وليست بمتولدة من البدن هذا احتراز عن القملة فان في قتلها شيئا على ما ذكر وما الا بوذي لا يحل قتله الا
العلة الثانية وهي انها موذية ولكن لا يجب الجزاء للعلة الاولى وهي قوله لانها ليست بصيود وليست
بمتولدة من البدن سماها علة واحدة مع انها في معنى علتين لانه ذكر في موضع السلب وفي موضع السلب
تكون العلل الكثيرة بمنزلة بمعنى علة واحدة ومن قتل قملة تصدق بما شاء هذا اذا اخذ من بدنه فقتلها
واما اذا كانت القملة ساقطة على الارض فقتلها فلا شيء عليه كما في البرغوث ثم لما اخذها من بدنه لا تتفاوت
بعد ذلك ان اخذها من راسه او من موضع اخر وقال الناطفي ان اخذها من راسه يجب الجزاء وان اخذها من
موضع اخر لا شيء عليه ثم وجوب شيء في قتل القملة ليس بمختص بالقتل فان الالقاء على الارض حكم القتل ايضا
وفي الجامع الصغير اطعم شيئا ككسرة خبز هذا الذي ذكره في قتل القملة الواحدة فاما في الثنتين او الثلاث
كف من حنطة وفي الزيادة على الثلاث نصف صاع من حنطة ولو القى ثيابه على الشمس ليقتل القمل حر الشمس
فمات القمل فعليه الجزاء نصف صاع من حنطة اذا كان القمل كثيرا واما اذا القى ثيابه ولم يقصد به قتل القمل
فمات القمل من حر الشمس فلا شيء عليه كذا في المحيط والجامع الصغير لقاضيخان لقول عمر رضي الله عنه تمرة خير من جرادة
وقصة هذا الحديث ان اهل حمص اصابوا جرادا كثيرا في احرامهم فجعلوا يتصدقون مكان كل جرادة بدرهم
فقال عمر ارى دراهمكم كثيرة يا اهل حمص تمرة خير من جرادة الخنافس جمع الخنفساء بفتح الفاء ممدود والانثى

خنفساة والفعل الذي يشتق منه اخفس الرجل اذا قال اقبح ما يقدر عليه وعن ابي يوسف في قتل
القنفذ روايتان في احدى الروايتين هو نوع من الفارة وفي رواية جعله كاليربوع كذا في المبسوط
لان اللبن من اجزا الصيد قال الله تعالى نسقيكم مما في بطونه ومن للتبعيض فيكون اللبن بعضه
كالسباع اي كسباع البهايم كالاسد والفهد والنمر قوله ونحوها اي كسباع الطير كالبازي والصقر
فان مطلق السباع يقع على سباع البهايم فكذا اسم الكلب يتناول السباع باسرها لغة يعني ان
النبي عليه السلام استثنى الكلب العقور واسم الكلب يتناول جميع السباع بمعنى ان الكلب اسم
لما يتكلب اي يتانس لا ان يكون المراد منه الكلب المعروف فانه اهلي وليس بصيد ولا يحرم
على المحرم اخذه فعلى هذا كان اسم الكلب يتناول الاسد والنمر وغيرهما الا ترى ان النبي عليه السلام لما
دعى على عتبة بن ابي لهب فقال اللهم سلط عليه كلبا من كلابك افترسه اسد بن غابة فصار كان الله
تعالى قال لا تقتلوا غير المؤذي من الصيود ولو كان النص بهذه الصيغة لم يتناول الا ما هو ماكول اللحم
فكذا هنا ولنا قوله تعالى لا تقتلوا الصيد وانتم حرم واسم الصيد يعم الكل لانه يسمى به لتنفره واستيحاشه
وبعده عن ايدي الناس وذلك موجود فيما لا يوكل لحمه ولان حرمة الصيد تثبت بالاحرام والحرم تعظيما
للحرم والاحرام لا لكونهما كول حتى لحق النبات في الحرم بالصيد فصار الماكول وغير الماكول فيه سواء الا
ان الماكول صار بمنزلة غير الماكول بالتحريم وانما حل بالنص ما يعدو علينا والنزاع فيما لا يعدو علينا
مثل الاسد والنمر والفهد لتنفرها عنا واما العادي فهو الذي يقرب منا ومن مواشينا والحداة
التي تعيش بالاختطاف بين العباد والفارة التي عيشها من طعام العباد وكذلك الغراب والحية والعقرب
من هذه الوجوه واضح وذلك كالمرتد يجب قتله لانه ناقض العهد ومحارب ومن كان من اهل القتال يجب قتله
ولما من كان منهم لا يقاتل مثل الشيوخ والزمنى والنسا لا يحل قتلهم فلهذا هنا كذا ذكر شمس الائمة
وفخر الاسلام فكان ذكر السبع مخرجا على ما هو الغالب والقياس على الفواسق ممتنع لما فيه من ابطال
العدد ولان بينهما فرقا على ما ذكرنا واسم الكلب لا يقع على السبع عرفا فالعرف املك وفي هذا جواب
عما قال الشافعي **قوله** والعرف املك اي اضبط لصاحبه واقوى افعل من الملك كانه يملكه ويمسكه
ولا يحيله الى الغير كذا في المغرب ثم كون العرف اقوى ظاهر كما في اسم البيت ولحم الولد والصغيرة
والكبيرة والمصيبة وكما في مسايل الايمان حتى يترك الوضع الاصلي فيه بالعرف ولا يجاوز بقيمته
شاة بالرفع لانه استند اليه قوله ولا يجاوز فلا يجوز ان ينصب شاة على انه مفعول ثان ويسند
الفعل الى الجار والمجرور لان المفعول المتعدي اليه بغير حرف من الفصل على ساير ما بني له حتى ظفر به فيمتنع
ان يسند الى غيره تقول دفع المال الى زيد وبلغ بعطايك خمسماية برفع المال وخمسماية لا يجاوز
بقيمة الذي لا يوكل لحمه من الصيود قيمة شاة وقال زفر يجب بالغة ما بلغت وقال الشافعي لا يجب عليه
شي لما ذكرنا فحجتنا في ذلك ان فيما لا يوكل لحمه وجوب الجزا باعتبار معنى الصيدية فقط لا لمعنى
لحمه فاما في الذي يوكل لحمه وجوب الجزا باعتبار اراقة الدم وفساد اللحم فيجب قيمته بالغة ما بلغت لكن

حق العباد فنقول اذا كان بازيا معلما مملوكا حيث يجب قيمته بالغة ما بلغت لان وجوب الضمان للمالك
هناك باعتبار كونه منتفعا به ويزداد ذلك بكونه معلما ووجوب ضمان الجزا على المحرم لكونه غير
صيد ممتنعا متوحشا وينتقض هذا المعنى بكونه معلما لانه يصير به الوفا فلهذا لا يزداد الجزاء باعتباره
وهذا لان زيادة القيمة في الفهد والاسد بمعنى التفاخر المملوك به لا بمعنى الصيدية وذلك غير معتبر في حق
المحرم فلم يلزمه لذلك اكثر من شاة كذا في المبسوط وغيره واذا صال السبع على محرم فقتله لا شي عليه لانه
استطال وعدا على المحرم وهذا الخلاف بيننا وبين زفر ثابت في السبع وغير السبع اذا صال كذا ذكر شيخ
الاسلام فكان ذكر السبع مخرجا على ما هو الغالب فان الصيال غالبا انما يوجد من السبع لا من غيره وقال
زفر يجب عليه الجزاء لان فعل الصيد هدر قال عليه السلام جرح العجما جبار فوجوده كعدمه فيما يجب من الجزا
بقتله على المحرم الا ترى ان في الضمان الواجب بحق العباد اذا كان السبع مملوكا لا فرق بين ان يكون البداية
او من السبع وقال لنا ابتدا اناه فهذا التعليل بيان ان البداية اذا كانت من السبع لا يوجب شيئا
ولا يدخل على ما ذكرنا قتل المحرم القمل فانه يوجب الجزا عليه وان كان لا يوذيه لانه انما يضمن بقتلها
لمعنى قضا التفث بازالة ما ينمو من بدنه عن نفسه ولهذا اذا وجدها على الطريق فقتلها لا ضمان
عليه لانها موذية ومع وجود الاذن من الشارع لا يجب الجزا فان **قلت** جاز ان يكون الفعل ماذونا
فيه من جانب الشرع ومع ذلك يجب الجزا بذلك الفعل كما اذا حلق المحرم راسه او تطيب لعذر فهو ماذون
فيه من جانب الشرع بالحلق والتطيب ومع ذلك هو مضمون عليه بالكفارة وكذا الملتقط اذا لم يجد مالك
اللقطة ماذون له بالتصدق من جانب الشرع ثم اذا جاء مالكها ولم يجز التصدق يضمن الملتقط
وكذا من تناول مال الغير في حالة المخمصة ماذون له فيه وضامن **قلت** اما الاول فجوابه ما ذكر في الكتاب
بغير هذا بقوله لان الاذن مقيد بالكفارة بالنص على ما تلوناه وهو قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او به اذى
من راسه الاية وكان غاية الاذن في دفع الحرمة لا غير واما الملتقط فهو عين نظير مسئلتنا فانه لما لم
يوجد الاذن من المالك كان مضمونا عليه كما يضمن هنا لما لم يوجد الاذن من صاحب الجمل الصايل لان اذن
الشرع لا يمنع ضمان حق العبد لتغاير الحقيقتين وكذلك مسئلة المخمصة قوله بخلاف الجمل الصايل لانه
لا اذن من صاحب الحق وهو العبد اي مالك الجمل فان **قلت** يشكل على هذا ان العبد اذا صال على الانسان
بالسيف ليقتله فقتله المصول عليه لا يضمن مع انه لم يوجد الاذن هنا ايضا من مالك العبد كما هنا
**قلت** ان العبد مضمون في الاصل بانه ادمي حقا للعبد لا للمولى لانه مكلف كساير المكلفين الا ترى انه اذا
ارتد صار مباح الدم وكذلك اذا قتل واقر بالقتل واذا كان الضمان في الاصل للعبد يسقط بمبيح جاء من قبله
وهو المحاربة او ارتد لان فعله غير صار لانه مخاطب واما المالية للمولى فيه وان كانت متقومة مضمونة له
فهي تبع لضمان النفس فسقط التبع في ضمن سقوط الاصل كما لو ارتد او اقر بالقصاص على نفسه الى هذا اشار
لان الاذن مقيد بالكفارة بالنص وهو قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه وانما قيد بهذا لانه
اذا اضطر الى القتل عند صياله على المحرم فقتله فلا جزاء فيه على ما ذكرنا لما ان الاذن هناك مطلق وليس بمقيد

بالكفارة على ما ذكرنا يقال حمام مسرول بفتح الواو اي في رجليه ريش كانه سراويل وزيد ولهذا اذا البسه
السراويل فتسرول الاستيعاب من عارض فان قيل اليس انه لا يحل بذكوة الاضطرار حتى لو رمى سهما
الى برج الحمام فاصاب حماما فمات قبل ان يدرك ذكوته لا يحل ولو كان صيد الحل قلنا من المشايخ من قال
يحل ومنهم من قال لا يحل وانه لا يدل على انه ليس بصيد لان الاباحة بذكوة الاضطرار يتعلق بالعجز الا ترى ان صيدا
حتى حل البعير الذي ند بذكوة الاضطرار والصيد اذا وقع في يد انسان لا يحل بذكوة الاضطرار ولا عجز هنا
لان الحمام ياوي ليلا الى البرج والى هذا اشار شيخ الاسلام واذا ذبح المحرم صيدا فذبيحته ميتة لا يوكل
وكذا ما ذبحه الحلال في الحرم كذا في الايضاح وذكر في فتاوى قاضي خان ولو اضطر انسان في اكل
ميتة وصيد ذبحه محرم بدنا والتهما شا وقال الشافعي يحل ما ذبحه المحرم لغيره لانه عامل له فانتقل فعله اليه
وهكذا ايضا في الايضاح قلت هذا التعليل يدل على ان اللام في لغيره متعلق بقوله ذبحه لا بقوله يحل
ولكن يثبت الحل لذلك الغير الذي ذبحه لاجله لانتقال الفعل اليه ولكن لفظ المبسوط يدل على انه حلال لغيره
سوى ما ذبحه لاجله او لنفسه وقال لا يحل تناول ما ذبحه المحرم لاحد من الناس وقال الشافعي لا يحل للمحرم القاتل
تناوله ويحل لغيره من الناس تناوله وفي الوجيز للغزالي وما ذبحه المحرم بنفسه فاكله حرام عليه وهل هو ميتة في حق
غيره فيه قولان وفي المبسوط وحجتنا في ذلك ان معنى الذكوة في تسييل الدم النجس من الحيوان وشرط الحل
التسمية دينا او واجبا على اختلاف الاصلين وذلك يتحقق في المحرم كما يتحقق في الحلال ان الشرع حرم
التناول على المحرم القاتل بطريق العقوبة لكونه زجرا له وهذا لا يدل على حرمة التناول في حق غيره كما يجعل القتيل
ظالما حيا في حق القاتل حتى لا يرثه وهو ميت في حق غيره وحجتنا في ذلك قوله تعالى لا تقتلوا الصيد وانتم حرم
والفعل الموجب للحل يسمى ذكوة شرعا فلما سماه قتلا ههنا عرفنا ان هذا الفعل غير موجب للحل اصلا قوله
ولنا ان الذكوة فعل مشروع وهذا فعل حرام فلا يكون ذكوة فان قلت يشكل على هذا اذ ذبح شاة الغير
بغير اذنه فانه حرام محض حتى انه لو اضطر المسلم بين اكل الميتة واكل مال الغير كان عليه ان ياكل الميتة
لا مال الغير كذا في المحيط لما فيه من اتلاف ماله ومع ذلك لو ذبحها وهو فعل الحرام يقع ذكوة فيحل تناولها
قلت الذبح اذا كان ما يمنعه من الحل بالنهي لمعنى في الذابح والمذبوح فكان ذلك النهي لمعنى في غير
الفعل فكان مانعا من ان يكون المنع عنه مشروعا واذا كان المنع بالنهي لمعنى بالناسك وهو المالك كان
النهي لمعنى في غيره ولم يصر عين الذبح حراما بل الحرمة هنا كانت لصيانة حق المالك حتى زالت الحرمة
باذنه وكان مشروعا في نفسه الا ترى ان سبب الملك اذا ورد على الصيد لم يفد الملك كما لو ورد على الخمر
لانه يزيل الامن حكما فههنا يزيل الامن حسا اولى ويدل على هذا الاصل قوله تعالى وحرم عليكم صيد البر
ما دمتم حرما كما قال حرمت عليكم الميتة والدم وقال تعالى احل لكم صيد البحر كما قال في النكاح حرمت عليكم امهاتكم
الى قوله واحل لكم ما وراء ذلكم فوصف الصيد بانه محرم كما وصف الخنزير والميتة وهذا الوصف يدل
على خروج المحل عن قبول الفعل الحلال شرعا فتكون ذكوته حراما من كل وجه وكذلك اصطياده وكان
كنكاح الام وشرا الخنزير وذكر وهذا لان الفعل الحسي لا يتصور الا فاعل في محل يفعل فيه الفعل وكذا

الشرعي

الشرعي فيكون الانعدام لعدم المحلية كما في الخنزير او الانعدام بعدم الاهلية من الفاعل كما في المجوسي والى هذا
اشار في الاسرار فينعدم بانعدامه اي فينعدم الميز بسبب انعدامه مشروعا فلما لم يتحقق الميز بين
الدم واللحم كان حراما لاختلاط دمه مع لحمه كالمنخنقة والموقوذة فان اكل المحرم الذابح من ذلك شيئا
فعليه قيمة ما اكل عند ابي حنيفة وقال الامام التمرتاشي فان اكل منه الذابح قبل ان يودي جزاءه دخل
ضمان ما اكل في الجزاء وان اكل بعدما ادى فعليه قيمة ما اكل وقالا لا شي عليه سوى التوبة لما ان
هذه ميتة ولهذا يحرم على الحلال كما يحرم على المحرم ثم قوله هذه تانيث لتانيث الخبر كما في قوله تعالى
ثم لم تكن فتنتهم الا ان قالوا فصار حرمة التناول بهذه الوسايط مضافة الى احرامه وذلك لان
الحرمة باعتبار كونه ميتة وكونه ميتة باعتبار خروج الصيد عن المحلية والذابح عن الاهلية وذلك
باعتبار الاحرام فكانت الحرمة مضافة الى الاحرام بهذه الوسايط فكان متناولا محظور احرامه
فيجب الجزاء كما قيل ان شرا القريب اعتاق في الحكم لان الشرا يوجب الملك والملك في القريب يوجب
العتق ولا يقال ان الحلال اذا ذبح صيدا في الحرم فادى جزاءه ثم اكل منه لا يلزمه شي اخر وكذلك
المحرم اذا كسر بيض صيد فادى جزاءه ثم شواه واكله لا يلزمه شي اخر لانا نقول ان وجوب الجزاء هناك
باعتبار الامن الثابت بسبب الحرم وذلك للصيد لا للحم وكذلك البيض وجوب الجزاء فيه باعتبار انه اصل
الصيد وبعد الكسر انعدم هذا المعنى بتقرره ان المقتول بغير حق في حق القاتل كالحي من وجه حتى لا يرث
وكالميت من وجه حتى يعتق ام الولد بان قتلت مولاها ففيما بني امره على الاحتياط جعلناه كالحي
في حق القاتل وهو جزاء الاحرام فيلزمه بالتناول جزاء اخر واما جزاء صيد الحرم فغير مبني على الاحتياط
في الايجاب لانه ليس فيه معنى العبادة ولهذا لا مدخل للصوم فيه فكذلك اعتبرنا فيه معنى اللحمية فلا يجب
فيه الجزاء كذا في المبسوط والفوايد فيما اذا اصطاد لا يحل المحرم بان نوى ان يكون الاصطياد للمحرم
سواء امره بذلك او لم يامره كذا في مبسوط شيخ الاسلام واللام فيما روي انه قوله او يصاد له
ثم شرط عدم الدلالة في رواية الكتاب بقوله اذا لم يدل المحرم عليه وفيه روايتان وفي شرح
عدم الدلالة لا باحة الكل وفي صيد الحرم اذا قتله الحلال قيمة يتصدق بها على الفقرا الا على قول
اصحاب الظواهر وهذا قول لا يعتبر به لكونه مخالفا للاجماع والكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى
لا تقتلوا الصيد وانتم حرم ويقال في اللغة احرم اذا دخل في الحرم وقال عليه السلام ان مكة حرام حرمها
الله تعالى يوم خلق السموات والارض فلا يختلى خلاها ولا يعضد شوكها ولا ينفر صيدها فاذا ثبت الامن
لصيد الحرم بهذه النصوص كان القاتل جانيا باتلافه محلا محترما متقوما فيلزمه جزاؤه والجزاء قيمة
الصيد كما في حق المحرم كذا في المبسوط وذكر في الايضاح ولو قتل المحرم صيدا في الحرم فعليه ما على المحرم اي
ما على المحرم الذي كان خارج الحرم ولا يجب عليه لاجل الحرم شي والقياس ان يلزمه كفارتان لانه
جنى على الاحرام وعلى الحرم جميعا فيجب عليه موجبهما وفي الاستحسان وهو انه حين تفويت الامن
اذا اعتبر مرة لا يجب ضمان لا يمكن اعتباره لايجاب ضمان اخر وانما اوجبنا ضمان الاحرام لان فيه

معنى الجزاء وضمان المحل ايضا وضمان الحرم يجب عوضا عن المحل الا غير وكان ضمان الاحرام مشتملا
على ضمانين وكان اولى وذكر في شرح الطحاوي المحرم اذا قتل صيدا في الحرم كان ينبغي ان يجب عليه
جزاآن للاحرام وللحرم الا انه يجب عليه ضمان واحد لان حرمة الاحرام اقوى لان المحرم يحرم عليه
الصيد في الحل والحرم جميعا فاستتبع اقواهما اضعفهما ولا يجزيه الصوم اي فيما اذا قتل الحلال
صيدا في الحرم فاما اذا قتله المحرم في الحرم فانه يتادى كفارته بالصوم لان في حق المحرم لا يظهر حرمة
الحرم فالواجب عليه كفارة فلهذا يتادى بالصوم وعلى هذا لو دل محرما على صيد في الحرم وجب عليه
الجزاء بخلاف الحلال اذا دل على صيد في الحرم كذا في المبسوط لانها غرامة وليست بكفارة فاشبه ضمان
الاموال **فان قلت** لو كان ضمان قتل صيد الحرم غرامة يشبه ضمان اموال الناس يجب ان لا يدخل
في ضمن اداء جزاء الاحرام فيما اذا قتل المحرم صيد الحرم كما لا يؤدي ضمان حق العبد في ضمن اداء جزاء الاحرام
فيمن قتل صيدا مملوكا لانسان او شجر الآدمي **قلت** نعم كذلك الا ان حرمة الحرم دخلت تحت
الفعل بالاحرام فيما نحن فيه لان حرمة الحرم في اثبات الامن للصيد وكذلك حرمة الاحرام وهذان
الضمانان لله تعالى فامكن ان يجعل احدهما تبعا للآخر بخلاف شجر الآدمي لان ما يجب بازاء الفعل
حق الله تعالى فلا يمكن ان يقضى به حق العبد فصار في حق العبد كان الضمان لم يستوف فظهر انه
تبعا وكذلك في قتل صيد مملوك لانسان الى هذا اشار في الاسرار ولكن مشابهته لضمان الاموال
حيث ان وجوب الضمان باعتبار تفويت وصف ثابت في المحل وهو صفة الامن الثابت للصيد بسبب
الحرم الا ترى انه يتغير هذا الحكم بتغير وصف المحل بخروجه من الحل الى الحرم الا ترى انه كما يجب ضمان
الصيد بسبب الحرم يجب ضمان النامي من الاشجار النابتة في الحرم ولا شك ان ما يجب بقطع الاشجار
يكون غرم المحل فكذلك ما يجب بقتل صيد الحرم يكون غرم المحل فكان اشبه بغرامات الاموال فكما لا مدخل
للصيام في غرامات الاموال وان كان وجوبها لحق الله تعالى كاتلاف مال الزكوة والعشر فكذلك لا مدخل
للصوم في جزاء صيد الحرم وهذا لانه لما ازال الامن عن محل امن لحق الله تعالى فيلزمه بمقابلته اثبات صفة
الامن عن الجوع للمسكين حقا لله تعالى وذلك بالاطعام يحصل دون الصيام فاما صيد الاحرام فلما كان
الواجب لارتكابه فعلا محرما حقا لله تعالى يتادى بفعل هو قربة حقا لله تعالى وهو الصيام كذا في المبسوط
**فان قلت** لو كان جزاء صيد الحرم من قبيل الغرامة ومن قبيل ما يشبه ضمان اموال الناس لوجب على الصبي
والمجنون والكافر غرامة اذا استهلكوا كما في اموال الناس وقد نص في الايضاح على انه لا يجب عليهم
**قلت** هذا الضمان وان كان ضمان المحل من حيث انه يتعلق بتفويت المحل ولكن فيه معنى الجزاء ايضا
حتى ان حلالا لو اصاب صيد الحرم فقتله في يد حلال آخر فعلى كل واحد منهما جزاء كامل لان كل واحد
منهما متلف بجهة احدهما بالاخذ المفوت للامن وذلك في معنى الاستهلاك والثاني بالاتلاف حقيقة
فكان كمال الضمان على كل واحد منهما بمعنى الجزاء بخلاف المغصوب اذا تلف في يد الغاصب حيث يجب
ضمان واحد لانه عوض عن المحل الا غير ثم يرجع الآخذ على القاتل بما ضمن بالاتفاق اما على قول ابي حنيفة

فظاهر

فظاهر لانه قال في باب الاحرام ان المحرم يرجع على القاتل واما على قولهما فيرجع في الحرم على القاتل ولا يرجع
في باب الاحرام لان الواجب على المحرم جزاء فعله فلا يرجع على غيره والواجب في باب الحرم ضمان المحل
فيجوز ان يرجع على غيره كذا في الايضاح لان الحرمة باعتبار معنى فيما في الحرم لا في الصيد والفرق
ما ذكرنا وهو قوله لانها غرامة الى قوله والواجب على المحرم بطريق الكفارة وهل يجزيه الهدي فيه روايتان
في احدى الروايتين لا يتادى الواجب باراقة الدم بل بالتصدق باللحم حتى يشترط ان يكون قيمة اللحم بعد
الذبح مثل قيمة الصيد فان كان دون ذلك لا يتادى الواجب به وكذلك ان سرق المذبوح لانه
لا مدخل لاراقة الدم في الغرامات وانما المعتبر فيه التمليك من المحتاج وذلك يحصل في اللحم وفي الرواية الاخرى
يقول يتادى الواجب باراقة الدم حتى اذا سرق المذبوح لا يلزمه شيء ويشترط ان يكون قيمته قبل الذبح
مثل قيمة الصيد لان الهدي مال يجعله لله تعالى واراقة الدم طريق صالح شرعا لجعل المال خالصا لله تعالى
واراقة دمها بمنزلة التصدق الا ترى ان المضحي يجعل الاضحية خالصة لله تعالى باراقة دمها فكذلك
ههنا كذا في المبسوط ومن دخل الحرم بصيد اي وهو حلال حتى يظهر خلاف الشافعي فان في الحرم لا يتوقف
وجوب الارسال الى دخول الحرم فانه يجب عليه الارسال بمجرد الاحرام بالاتفاق فانه يقول حق الشرع
لا يظهر في مملوك العبد لان حق الشرع انما يثبت في المباح دون المملوك كالاشجار فان ما ينبته الناس في
الحرم لا يثبت فيها حرمة الحرم وقاس هذا بالاسترقاق فان الاسلام منع الاسترقاق لحق الشرع ثم لا يزيل
الرق الثابت قبله كذلك ههنا ولكنا نقول حرمة الحرم في حق الصيد كحرمة الاحرام فكما ان الحرمة بسبب الاحرام
تثبت في حق الصيد المملوك حتى يجب ارساله فكذلك الحرمة بسبب الحرم وليس هذا نظير الاشجار لان ما ينبته الناس
ليس بمحل لحرمة الحرم اصلا بمنزلة الاهلي من الحيوانات كالابل والبقر والغنم فاما الصيد فهو كما كان او غير مملوك
فهو محل لثبوت الامن له بسبب الحرمة كذا في المبسوط واما الجواب عن مسئلة الاسترقاق فان بقاء الرق من
الامور الحكمية حتى يثبت بطريق التبعية في اولاد المسلمين فلان يثبت في حق الرقيق اولى فاما ههنا فالاخذ
صيد بعد [illegible] بالاحرام فلما ادخله الحرم صار الصيد صيد الحرم فانه ليس المراد من صيد الحرم
الا ان يكون الصيد موجودا في الحرم وهذا كذلك فيثبت في حقه الامن كما في سائر الصيود فلا يثبت حكم الحد
في الاولاد فكذا فيه **قوله** لما قلنا اشارة الى قوله ولا ينفر صيدها وكذلك بيع المحرم اي يرد
المبيع اذا كان قائما ويجب القيمة ان كان فائتا وقوله لما قلنا اشارة الى قوله لان البيع لم يجز لما فيه
من التعرض الى الصيد ومن احرم وفي بيته او في قفص معه صيد ولفظ الجامع الصغير للصدر الشهيد وغيره
رجل احرم ومعه قفص فيه صيد وقوله ومعه قفص يحتمل انه اراد معه في يده ويحتمل انه اراد انه مع خادمه
او في رحله فكان للقائل ان يقول اذا كان معه في يده ينبغي ان يرسله لان القفص يبقى كان معه فكان
الطير في يده الا ترى انه يصير غاصبا للطير بغصب القفص وللقائل ان يقول لا يكون الطير في يده وان كان القفص
في يده فلا يلزمه الارسال فان الجنب اذا حمل مصحفا في غلافه لم يكره ولم يكن كاخذ المصحف بيده بلا خلاف كذا
ذكره الفقيه ابو جعفر وذكر عن استاذه ابي بكر الاعمش انه لا يلزمه الارسال سواء كان القفص في يده ام لم